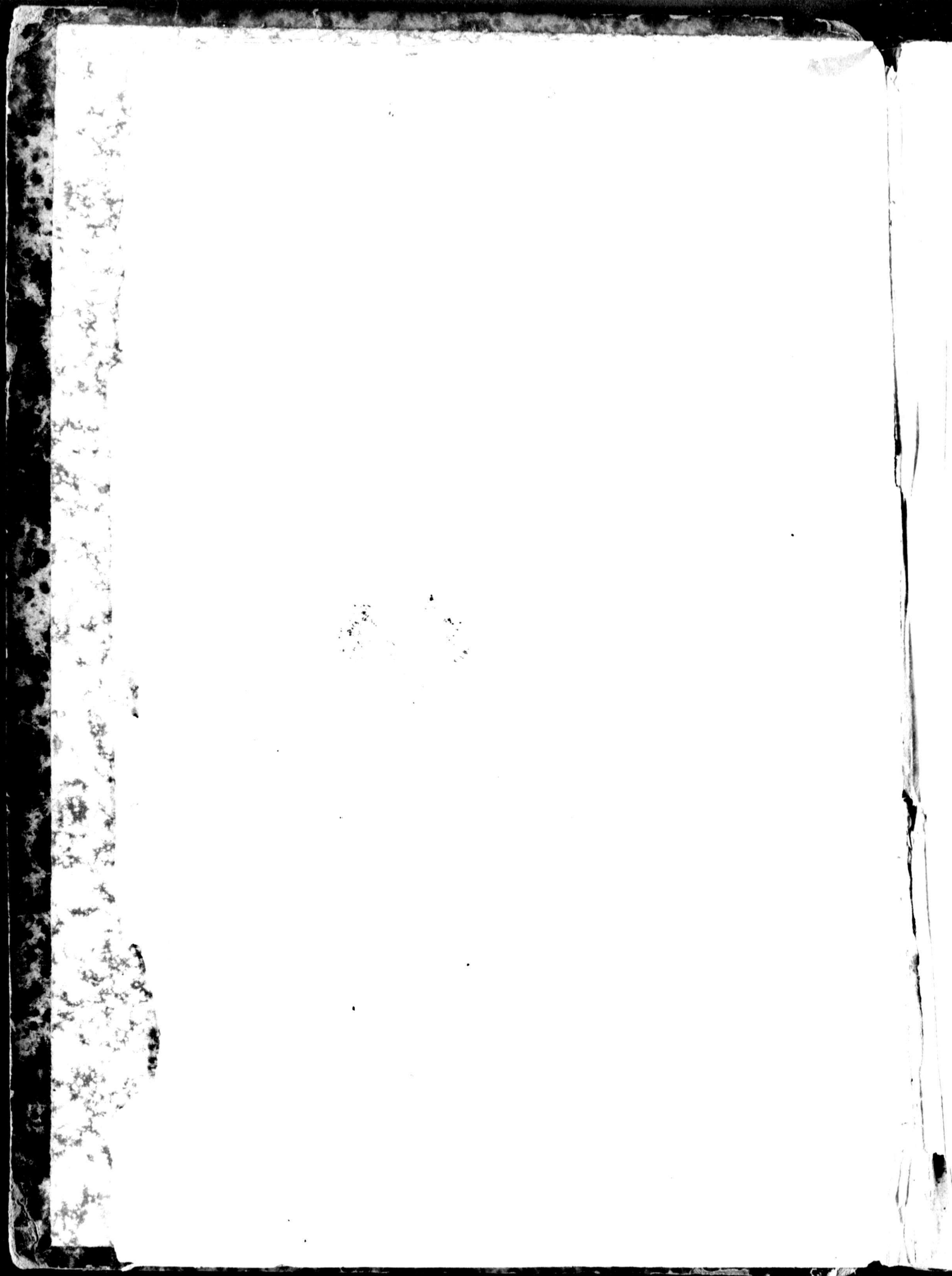






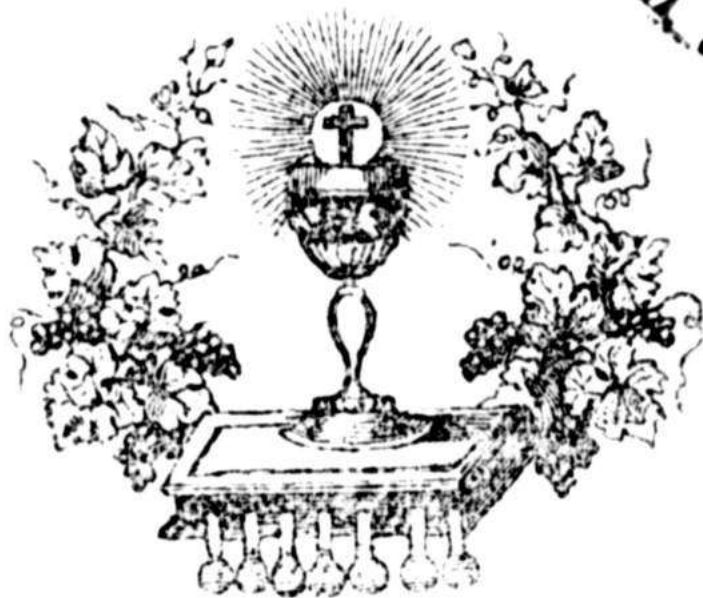
228-4-14

THEORIA DA AFFIRMAÇÃO PURA

PELO

Padre Patricio Muniz

DOUTOR EM SAGRADA THEOLOGIA PELA UNIVERSIDADE
ROMANA.



RIO DE JANEIRO.

Typ. do CORREIO MERCANTIL, rua da Quitanda n. 55.

1862.

71 1-832

V-165,310

102

Purissimæ et Immaculatæ Deiparæ
Virgini Mariæ.

*Pe manus Augustissimi Brasilæ Imperatoris Petri Se-
cundi, Bonnorum Litterarum eximius cultor atque protector.*

O. D. C.

Laurencius Abniz.



en/ DEDICATORIA A S. Magestade.

Senhor.

Dizia o seculo passado levando ás suas ultimas consequencias o systema de Locke e de Condillac! A realidade é a materia e a intelligencia é a sensação. A realidade é a sensação e a razão é o seu principio supremo: respondeu o seculo presente. Esta linguagem com effeito é um protesto é uma verdadeira reacção; mas infelizmente o mesmo espirito domina os dous seculos. Elles divergem na forma scientifica; mas identificão-se no seu principio e nos seus resultados. Ambos, por mais oppostos que pareçam, encerrão o homem na sensação e o constituem centro da verdade.

Nem o sensualismo, nem o idealismo pantheistico podem satisfazer as necessidades do espirito. A humanidade continúa a reconhecer com o sensualismo, que ha uma realidade na materia independente da sensação. A humanidade sempre reconheceu com o idealismo que ha uma faculdade no homem superior aos sentidos, que de nenhum modo se pode com elles confundir: faculdade que submette os phenomenos da experiencia á relações á priori dominando-os no seu principio e em todo o seu desenvolvimento. A humanidade emfim nunca deixará de conhecer que ha uma realidade superior á materia, á consciencia individual, a todo o finito, principio de si mesma, e para tudo quanto existe: e que é no testemunho d'esta substancia suprema que a razão se desenvolve.

Das duas escolas uma nega a sciencia, nega a outra a realidade e ambas acanhão e esteriliso a realidade e a sciencia. Que resta pois á philosophia ? que tarefa lhe compete ? harmonisar a realidade e a sciencia nada mais, nada menos. Ardua tarefa cuja difficuldade e importancia não pôde ser apreciada pelo vulgo que absorto na esphera dos sentidos mal cura nos seus conhecimentos em discernir a sciencia : e victima tantas vezes de seus cegos desvarios desafoga-se em queixas contra o movimento da natureza, sem advertir que a harmonia da natureza está n'um mundo á ella superior. Ardua tarefa, cuja importancia e difficuldade é felizmente comprehendida pela vasta intelligencia de V. Magestade, que de uma parte conhece a queda dos espiritos vulgares a se embrenharem descuidados no mundo material : e de outra parte conhece a queda dos espiritos superiores a esquecerem a realidade, a acastellarem-se nas cathogorias da razão actuando sobre o universo como se elle se contivesse nas formas da immaginativa !

Cada uma das duas escolas exclusivistas é um pensamento que caracteriza a indole de um povo. O sensualismo foi inglez, o pantheismo allemão. A França ao contrario, que não foi materialista nem idealista ; senão levada a imitação pela influencia das circumstancias : entre as duas escolas manifestou a sua indole no eclectismo. Este principio basta para viciar um systema. A philosophia não hade ser filha da indole dos povos ; mas resultar da razão superior a todas as condições características da fraqueza humana. Que veio pois fazer o eclectismo ? longe de concorrer para a harmonia da sciencia e da realidade ; elle começa negando-as. Restabelecer a duvida Cartesiana, duvidar de tudo, e sem uma convicção anterior a toda a investigação criticar todos os systemas, e converter a sciencia n'uma investigação indefinida : não é satisfazer as necessidades do espirito, é dissimular o scepticismo.

Não entra em nossas palavras acrimonia e sabemos desculpar o erro que combatemos. A França contaminada pelas orgias de um reinado, pela fraqueza de outro, pelos furores da Convenção, pelo cynismo do Directorio, pelo positivismo do Imperio, não podia conceder mais ás felizes recordações dos Descartes, (*) dos Mallebranches, dos Fenelons, e dos Bossuets, que um scepticismo tímido e dissimulado. Entretanto o sensualismo desacreditado por si e pelos seus resultados de balde encontrou ainda um apoio no talento penetrante de Destut de Tracy. As modificações de Laromiguière e de Maine Biran erão passos mui vagaresos para terem alguma acção sobre o espirito humano diante d'essa forma gigantesca de systema, com que o erro sahia das intelligencias germanicas. Ao progresso de uma theoria pantheistica preparada com aturado estudo por Kant e desenvolvida por Fichte, Scelling, Hegel e Krause oppôr o arremedo de um systema sem unidade de principios, sem nexos nem consistencia, era uma puerilidade: e explicar o eclectismo pelo scepticismo, quando a necessidade de sciencia levava o pensamento a conceder a negação da realidade, era uma tentativa anachronica. Com effeito apesar do talento de Damiron, de Julio Simão de Emilio Saisset a escola de Cousin tem feito uma figura muito apoucada ao lado do pantheismo allemão. Pode-se dizel-o o pantheismo ficou em pé e só ante as aspirações á sciencia.

Donde veio esta decepção para o espirito humano? incontestavelmente foi de suas tendencias racionalistas.

A philosophia desenvolvendo as relações do finito e do infinito; necessariamente da religião é que tira a sua premissa; e querer a religião sem revelação é querer o espirito humano

(*) Não é isto uma contradição, Descartes é a fonte involuntaria do eclectismo; porém os seus principios religiosos não foram abalados por um descuido scientifico.

desenvolvido sem ensino exterior, é não conhecer a humanidade. Se pois o desenvolvimento da razão resulta de um ensino externo, se este ensino é a tradição catholica da revelação divina: está claro que a razão tem que desenvolver-se á luz da revelação ; e a philosophia antes de tudo é o desenvolvimento scientifico do dogma. Este é o primeiro canon a estabelecer para a harmonia da sciencia e da realidade.

O dogma é uma verdade de facto, e a verdade n'um facto ; fôra uma contradicção suppor-o incapaz de uma explicação scientifica. O amor da verdade exige, que esta explicação se investigue, que a philosophia estude até encontral-a ; por que sem verdade não ha sciencia : e tanto maior extensão terá a philosophia na sua base quanto maior desenvolvimento ella tiver podido tomar no ensino revelado.

Infelizmente o individualismo, que com a reforma protestante começou a desnaturar e mesmo a deturpar a Theologia ; acabou por popularisar a descrença. E desde Locke, admittindo a hypothese de um antagonismo entre a revelação e a experiencia, até os nossos dias tem-se dado o escandaloso divorcio entre a philosophia e a Theologia. Não digo ter ficado o pensamento sem ensino externo : isso não era possível ; que se uma acção providencial, uma palavra communicada não iniciar o tirocinio do pensamento, o homem fica idiota : mas este ensino ficou desautorizado, e a indole individual dominou o desenvolvimento da intelligencia.

Uma ontologia que esqueceu o dogma arriscou-se ao erro. Sob a pressão de uma natureza, que não percebe senão a materia, que só concebe o espirito ; ella ergueu-se da materia, cahiu na abstracção : ergue-se da abstracção para perder-se na duvida.

Accusão-nos os racionalistas de querermos submeter a

philosophia á Theologia. Nós não submettemos a philosophia á Theologia ; o que fazemos é harmonisar as sciencias submettendo-as todas á realidade. Rejeitamos o materialismo por que elle nega a sciencia e limita a realidade á materia ; rejeitamos o pantheismo porque elle nega a realidade e limita a sciencia a um abstracto ; rejeitamos o idealismo porque elle aniquilla a realidade ao peso da imaginativa ; rejeitamos qualquer systema racionalista por que elles negão n'um systema positivo de religião, o unico testemunho objectivo das relações moraes da humanidade superior a qualquer influencia circumstancial. Em que pois sacrificamos os direitos de qualquer sciencia ? será em reconhecer a verdade primitiva na acção directa do pensamento, e obrigar o pensamento discursivo a uma combinação harmonica entre tudo quanto elle directamente affirma ? será em reconhecer que o pensamento affirma directamente a Deos, a si, ao mundo, á religião ?

Objecta-nos o racionalismo que a religião está toda na consciencia moral do homem. A este sophisma já respondeu o philosophico e eloquente Lacordaire que o homem é um ser ensinado. A consciencia moral, como todas as nossas faculdades, é uma potencia que não se desenvolve senão por uma comunicação externa. Não receiemos oppor-se-nos a hypothese de um antagonismo na affirmação directa do pensamento. Ou na ordem physica, ou na psychologica, ou religiosa, esta hypothese é contradictoria. O erro só cabe á reflexão. Quando entre duas verdades directamente affirmadas não se encontre o meio de combinal-as ; a duvida nem por isso póde affectar o pensamento directo ; mas a sua relação subsiste incognita e constitue um desideratum da sciencia. Esta é a philosophia da Igreja Catholica. Nunca ella precisou negar a evidencia para sustentar o dogma. Os seus anathemas estão reservados para o pensamento criminoso que se atreve a sacrificar uma verdade directa para

resolver as dificuldades de uma conclusão. Se as escolas imitassem a Igreja, que progressos não teria feito a sciencia !

A escolastica onde este *systema* desenvolveu todo o seu vigor, tem sido tratada com desdenhoso desprezo pelos modernos escriptores, dos quaes a maior parte fallão do que nunca lerão, repetindo-se uns aos outros. Mas o que é certo, é que com este principio, apresenta a escolastica uma robustez de criterio e uma elevação de idéas que reduziria ao silencio os seus temerarios detractores se elles podessem tomar gosto em estudar a sciencia na sua magestosa gravidade. Balmez, Ventura e Gioberti observão com exatidão que o melhor das modernas doutrinas encontra-se nos escolasticos e maxime em S. Thomaz de Aquino. Entretanto é a titulo de philosophia escolastica que os racionalistas rejeitão um methodo que elleve o homem a mais subida verdade ; porque o explica em todas as suas relações.

Mas para nos consolarmos das injurias de nossos adversarios e expôr o papel somenos do racionalismo na época mesmo do seu maior triumpho, bastaria fazer a respeito dos modernos philosophos o que fez Hermias a respeito dos antigos : era pôlos em frente uns dos outros. Jouffroi, Pedro Leroux, Scelling em presença de Cousin : Dugald Stenart em presença de Locke e de Berkley : Cousin diante do seculo XIX e de Kant : Heine diante dos seus compatriotas. Esta contraposição dos modernos philosophos não apresenta uma discussão de *systemas* que se corrigem : consiste nas imputações as mais virulentas, que offendem a moralidade mesmo do *systema* combatido. Mas talvez ainda se nos pergunte—Quereis retrogradar para a escolastica? Não, não queremos retrogradar para a escolastica queremos progredir n'ella.

Isto é um bem, isto é uma necessidade. Quando o pantheismo domina a sciencia ameaçando o futuro da socie-

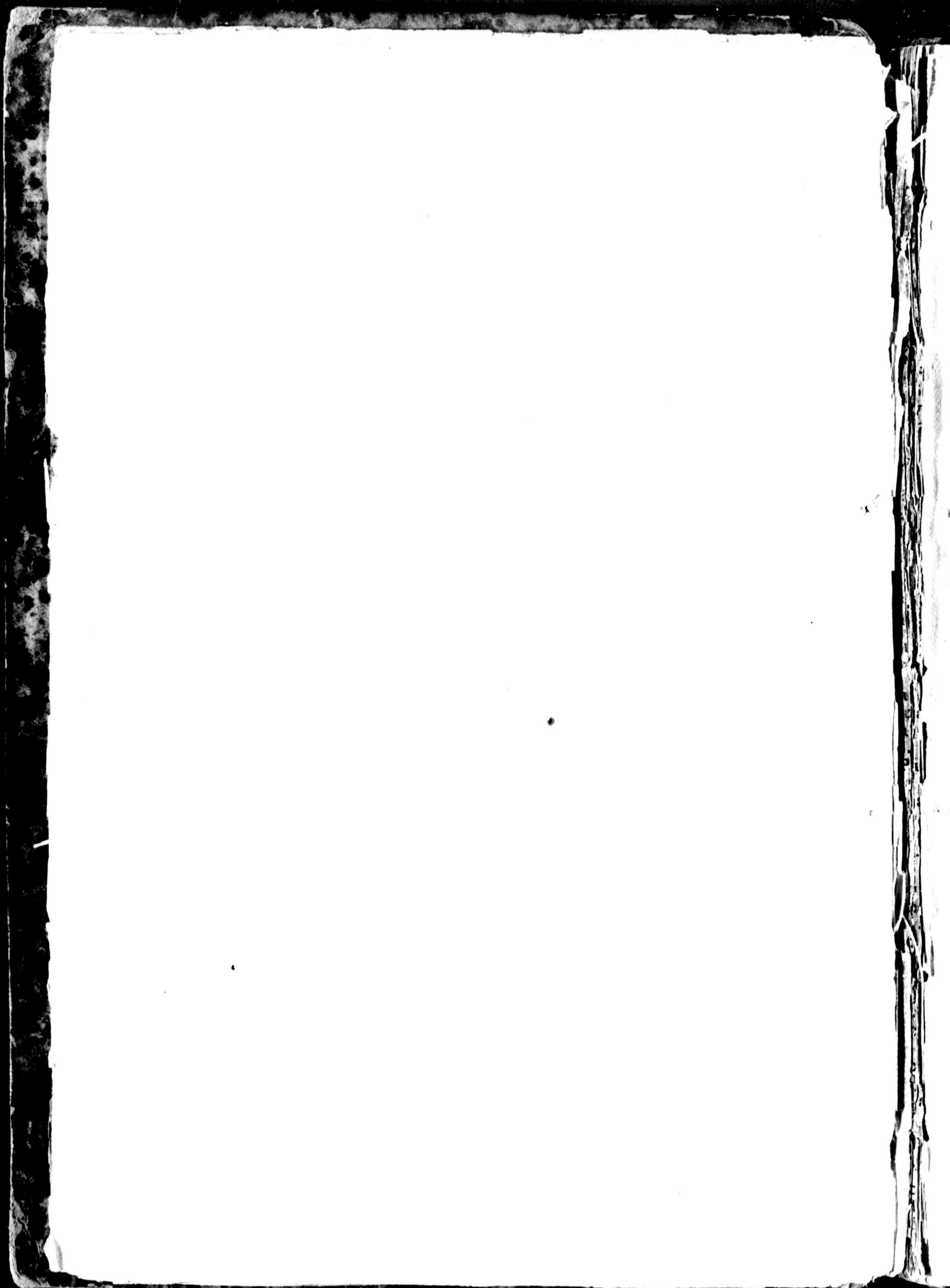
dade (*) com scenas tão sanguinolentas; como as que ensanguentou o materialismo; o que pode fazer esse amalgaма racionalista, que sem saber como hade balbuciar a sua definição, intitula-se eclecticico? O espirito humano que deve tudo esperar da verdade só póde contar com a philosophia, que sae radiante, vigorosa e fecunda desta palavra divina revelada por Jesus Christo e perpetuada na tradição catholica.

Senhor não é V. Magestade quem me perguntará que resultados pode ter uma theoria. Com os seus vastos conhecimentos e o seu genio profundamente observador, em cada idéa prevesse um acontecimento e assignala-se uma idéa a cada época na vida e na dissolução dos povos. Os meus esforços para desenvolver a philosophia no catholicismo são um serviço real á patria e a protecção de V. Magestade fará apparecer talentos mais robustos que fação fructificar o meu trabalho. Consagrando estes esforços áquella por quem Deus liberalisa á humanidade a superabundancia de seus dons nas mãos augustas do monarcha pio esabio, eu deposito a oblação do meu pensamento.

De Vossa Magestade

O PADRE PATRICIO MUNIZ.

(*) Heine de L'Allemagne tom. 1, 3^a p.



INTRODUÇÃO.



O *Idola Specus* de que fallia Bacon é um *idolum sensus*, e domina mais do que se pensa na direcção do nosso espirito; ainda quando julgamos estar subindo mais alto no estudo dos princípios, repetidas vezes cahimos em grosseiro antropomorphismo, sujeitando toda a substantialidade, t da a affirmação ás condições do sensível, e de facto outra existencia, não reconhecendo que a da materia. Olhos compadecidos lançamos ao origenismo e de cultas intelligencias um erro indigno parece-nos; entretanto não lhe partilha o desacerto quem da séde da alma no corpo humano tem investigado, como se desta a existencia ficára circumscripta ás condições da extensão? Que diremos quando o Sr. Cousin e a sua escola collocão Deus no espaço infinito de que Newton já tinha feito o sensorio de Deus? Que diremos da philosophia critica que, com tantos abonos de sciencia transcendental no fundo de todas as suas theorias não nos dá outra cousa senão uma doutrina sobre o espaço?

Quanto a nós, entendemos ser o antropomorphismo a gangrena da philosophia. Cabendo a esta sciencia dar a rasão ultima das cousas, nunca attingirá ao seu fim, debaixo de uma antropomorphitica pressão: que a rasão de tudo não se acanha aos limites do finito. Infelizmente porém, tal é a tendencia do nosso espirito, explicar o infinito pelo finito e o finito pela materia. Triumphar deste idolo dos sentidos, collocar o pensamento acima de todas as condições do finito, eis o nosso empenho,

Sabemos que a este respeito não nos cabe o merito da invenção, e mesmo que é este o escopo de todas as escolas verdadeiramente philosophicas; porém a empreza é ardua e não sei se alguma tem havido, que depois de reconhecer uma verdade absoluta, fiel submetta-lhe toda a deducção no desenvolvimento da sciencia. Não sei se alguma tem havido que não conceda em uma ou em outra vez a alguma verdade filha da esperiencia, os fóros de principio transcendental para soldar a longa cadeia das affirmações, quando lhe escapa

algum dos elles, que a compõe. Por nossa parte, não nos jactamos de fazer tanto; porém desejamos fazê-lo: desejamos conseguir uma serie não interrompida de principios transcendentaes, que constitua a razão de toda a observação e de toda a experiencia. Desejamos; porém têlo-hemos conseguido? quantas vezes não irá nas nossas deducções uma conclusão da experiencia arvorada em principio transcendental! Todavia não a vontade mas a fôrça do uso do pensamento darão logar a esta inversão da razão. A sciencia transcendental sacrificada depois da reascença ao exclusivismo da observação e da experiencia, que em todo o caso sem ella não são mais que um desordenado empirismo: apenas se conservava nos thesauros da theologia: até que a philosophia critica fizesse sentir a necessidade de elevar o pensamento acima da observação e da experiencia, para que os resultados de uma e outra operação pudessem fornecer um material da sciencia. Trata-se hoje de restabelece-la e nós queremos concorrer para este grande fim com os esforços que possiveis nos forem. A empresa é ardua, o fim louvavel e as faltas portanto merecem indulgencia.

Tão arduo é este trabalho que a maior parte das escolas deductivas serão embrenhar-se com elle pelos delirios do idealismo, estabelecendo uma distincção entre a verdade e a realidade. Distincção absurda e erronea, contra a qual devemos, antes de tudo, protestar. O que é a verdade, senão a harmonia do pensamento e da realidade?

Este recurso do idealismo, de mais a mais, nada aproveita para restabelecer a philosophia da sua queda ante pomorpbica. Para levantar a philosophia como sciencia de principios, nada se ganharia em deixar de parte a realidade e estabelecer uma theoria, que como a respeito da critica de Kant, diz St. Hilaire, nada mais fôra que uma novella subjectiva. Ajuntemos que o idealismo o que tem feito é produzir um antropomorphismo idealista e nada mais; dando-lhe ainda mais força com declarar que a realidade não é o terreno da sciencia.

Considerando pois, que tanto esta tendencia decrescente do espirito que o acanha a analyse dos factos; como esta outra tendencia dissipada que o emancipa de toda a realidade, longe de se corrigirem; se autorisam reciprocamente nos seus erros, quando mesmo parecem mais oppostos: com a mesma firmeza com que incetamos uma theoria pura da affirmacção, com esta mesma firmeza repeliremos o seu abuso no idealismo. Todo o nosso estudo dos principios puros da affirmacção baseia-se neste.

Principio critico da affirmação pura.

O pensamento não é uma authonomia; mas uma reproducção da substancia.

Schel.— O que a philosophia, o que toda a sciencia estuda é a substancia; estuda-a, é verdade, ás vezes só manifestada nos seus phenomenos, nas suas relações, abstracta ou concretamente muito embora; mas o objecto do pensamento é sempre a substancia.

Das escolas nos importa combater, o sensualismo, ou em geral qualquer escola antropomorphitica, oppondo-lhe a substancia sobre todas as condições do finito: e o idealismo, sujeitando nós toda a sciencia transcendental ao estudo da substancia.

Primeiro ponto.

Declinamos do termo realidade e tomamos o de substancia, por ser este termo que dá o concerto objectivo da realidade. A substancia é a realidade em si em relação connosco, debaixo de qualquer ponto de vista que a consideremos. Substancia chamamos a uma pedra, uma alma a Deus: e então consideramos qualquer destes objectos, no que os constitue, os determina, os define ou os explica. Na pedra, v. g.: o objecto de tal côr, fôrma, peso considerado debaixo de taes e taes relações, na alma o objecto com taes e taes faculdades em Deus o objecto com taes e taes attributos intrinsecos. Em fim nunca da substancia cogitamos sem as noções que dão um concerto. Continuemos o exemplo da substancia material: nesta, peso côr ou qualquer outra noção para nos occuparem o espirito como noções de substancia é necessario que se identifiquem em um principio de unidade, e é nessa identificação que temos a substancia.

Ao contrario a noção de realidade pode ser abstracta, embora a etymologia da palavra pareça dizer o contrario. Ha realidade na côr, na fôrma e no pezo, que todas são noções abstractas sempre que as tomamos isoladamente. Examinemos agora o que seja esse principio individuant de um complexo de affirmações objectivas, que fornece o concreto da affirmação, examinemos qual é a razão formal ou a essencia da substancia.

THEOREMA.

A essencia da substancia é o acto.

DEMONSTRAÇÃO.

Todos concordarão connosco que o acto é o desenvolvimento da força; mas o desenvolvimento de uma força é a reprodução de uma nova força, ou então não é nada, porque a negação da força não é nada. A força, pois, é o que ha de positivo na noção de acto: que a condição de antecedencia ou subsequencia é relativa e não positiva. Mas de outra parte a força é o positivo de qualquer substancia. Logo acto, força e substancias são principios identicos.

Nem obste a distincção escolastica entre força e acto (*esse in facultate, esse in actu*), pois tambem a escola não fazia nestes dous termos senão uma distincção relativa. A palavra faculdade indica a força intrinsicamente na noção objectiva, e acto indica a manifestação desta noção: vem, portanto, estes termos a ser positivamente identicos. Poderíamos tomar os termos, força ou acto para indicar a essencia desta affirmacção complexa, a que chamamos substancia; mas preferimos a de acto, fundados na mesma distincção da escola, que considera a affirmacção em si como força, e a affirmacção manifestando-se como acto: ora, o estudo da substancia implica uma affirmacção que se exteriora, ou por outra, implica uma unidade concreta, por consequencia o termo de acto é o que mais lhe convem.

A definição que Rosmini dá da substancia satisfaz completamente a esta theoria « substancia é o ser no seu actuar primeiro e immanente. » Já se vê que segundo a definição do philosopho italiano a essencia da substancia é o acto (*n'el suo agire primo e immanente*). Daqui segue-se este.

Corollario.

Toda aquella noção que não indicar duplicação do acto é limitativa da substancia; por exemplo, a extensão de um objecto indica algum acto mais além do acto primeiro e immanente pelo qual o objecto existe? Não, a palavra existencia não adquire maior significado pela palavra extensão, antes esta palavra não pôde significar menos do que extensão: maior força tivera se significasse existencia intelligente ou livre. Logo a noção de extensão é limitativa e não positiva. O mesmo devemos dizer de todas as outras noções que não dão a affirmacção no seu character puro; assim a imaginação, a memoria, são limitativas da noção pura da intelligencia.

E' tanto mais necessario attendermos a este corollario que elle

nos previne contra o sophisma chamado *fallacia accidentes*; sophisma que consistindo em confundir o accidental com o essencial tira toda a sua força da confusão do affirmativo nas idéas com o limitativo. Talvez o sophisma que mais estrago tem feito na ordem intellectual! porque, convertendo os habitos do pensamento em condições universaes da affirmação, só a tendencia do espirito a elevar se acima da esperiencia, pôde tirarlhe a força, e coitado do espirito se lhe cede; que então, até Deus lhe parece contradictorio quando não se submete a este habito contrahido! Esta confusão do limitativo com o affirmativo é tal, tamanha disposição temos para tomar como principio da affirmação as limitações com que ella sempre se nos apresenta, que o unico recurso do espirito diante das contradicções, em que este erro o precipita, é lançar-se nos braços da fé, sentinella vigilante que, retendo o sensível na percepção e na razão o supra-sensível salva o espirito de duas anarchias psychologicas, o idealismo e o sensualismo. A sciencia é a harmonia, é a identificação da razão e da esperiencia, e esta harmonia nunca se poderá dar em quanto a esperiencia restringida pelos limites da affirmação, limitar ás suas forças a fecundidade da força affirmativa, em cuja crença tem a razão toda a sua vitalidade.

Tendo elevado a substancia acima do sensível, agora resta-nos evitar o segundo escolho, que é o idealismo: resta-nos, que a verdade não tem outro objecto senão a substancia. O senso commum não distingue da substancia nem fórma, nem relação nem modo, é sobre ella que actua directamente o pensamento. O illetrado falla tambem da côr vêrde ou encarnada, mas quando elle vir uma esmeralda nunca lhe passará pelo pensamento distinguir a côr da esmeralda, da substancia da esmeralda, elle vê a substancia na côr e a côr na substancia: ora devemos confessar que se bem não dá elle neste caso a ultima razão das cousas, toma-as ao menos como ellas são. Os homens de sciencia, porém, dominados pela tendencia de abstrahir, razão muitas vezes, como se a substancia fosse uma realidade e o attributo outra. Jouffroy por exemplo considera em nós um principio pensante como causa e o pensamento como effeito. Cousin unda-se mesmo nesta razão de causalidade para concluir do phenomeno a existencia da substancia: e não ouvimos todos os dias dizer-se na linguagem scientifica, que vemos attributos e não substancias. Esta linguagem implica uma confusão do concreto e do abstracto; a côr da esmeralda não se distingue da esmeralda senão por abstracção; o pensamento não se distingue do espirito senão por abstracção; o phenomeno,

o attributo não se distinguem da substancia senão por abstracção. Porém distinguir concretamente o que por sua natureza é um concreto, é afirmar e negar ao mesmo tempo. Se esse objecto do nosso pensamento (côr pensamento e vontade, fôrma ou outra qualidade qualquer) se distingue da substancia, á qual dizemos pertencer ou revelar ou encobrir como quizerem : então fôrma um concreto á parte; é pois uma substancia e essa outra coisa, a que chamamos substancia que está encoberta, é uma advinhação do nosso espirito que se existe é tão concreto como este concreto distincto a que nós chamamos côr de esmeralda, pensamento e vontade de tal homem etc. Se, porém, não se distingue como se diz que uma é causa e outra é effeito ? que a substancia está occulta debaixo do attributo, que nós vemos attributos e não substancias? Está claro que pensar nos attributos de uma substancia, é pensar nessa substancia mesmo; os attributos não são outra coisa senão a substancia mesmo nas condições da sua affirmacção.

A verdade é que a unidade intima de um complexo de affirmacções torna o complexo concreto, e é um principio que não se pode concretamente considerar disinteto de cada uma dessas affirmacções. Se este principio se distinguisse de cada uma dellas em particular, então não estabeleceria entre ellas senão uma unidade accessoria, ou antes uma relação que não seria propriamente unidade, seria uma conjuncção. Embora o principio affirmativo seja uno si elle for distincto dos phenomenos não pôde dar-lhe unidade, é preciso que o principio affirmativo seja identico ás condições phenomenaes para que haja nellas unidade de affirmacção. Assim côr, peso, fôrma extensão na materia, raciocinio e liberdade no espirito, cada uma dessas neçõs é concretamente a mesma affirmacção das outras. O nosso pensamento e a nossa vontade são o mesmo acto, embora em menor gráo em um caso, em maior gráo no outro, mas são sempre o mesmo acto que é o nosso espirito. A côr, fôrma extensão de um corpo são o corpo mesmo.

Nem se objecte para atacar a identidade do principio substancial, com as condições phenomenaes que os phenomenos varião, e a substancia permanece: Porque a variedade não altera a identidade, senão *secundum eamdem rationem* ; mas não *ratione diversa*. Ora a identidade da substancia e dos phenomenos não se dá pela mesma razão que se dá na variedade dos phenomenos entre si ; uma dá-se pela natureza mesmo do concreto, a outra dá-se pelas suas relações extrinsecas : logo pôde haver na substancia variedade phenomenal, sem alterar identidade entre o phenomeno e a substancia.

Identificamos a noção de substancia na noção de acto, e, vencendo esta tendencia do espirito, a representar a substancia como um ponto no espaço, fizemos ver que o espaço não é uma condição affirmativa se não limitativa da substancia: que o que nós chamamos substancia ou no espaço, ou fóra d'elle, é um acto e que por outra parte a noção que temos de acto não tem outra realidade senão a substancia. — Mostramos enfim que o nosso pensamento tem sempre a substancia por objecto, que todas as condições da existencia consideradas pelo pensamento não são outra cousa senão a substancia. Estes dous principios constituem a critica de todo o nosso systema philosophico. Actividade da substancia e a substancialidade da affirmação: e sempre com elle em mente começemos as nossas elocubrasções philosophica.



Programma de um curso de Philosophia.

Antes de expormos as nossas idéas em conformidade com os dous principios que estabelecemos, convém saber-se de que tratamos, e o plano que seguimos no desenvolvimento da sciencia.

Sabe-se que tratamos de philosophia : mas esta palavra tem sido por modos tão diversos definida, que realmente quasi aceitaremos a definição de Jouffroy.

« A philosophia é a sciencia do que não tem ainda podido tornar-se objecto de uma sciencia, é a sciencia de todas as cousas, que a intelligencia não pôde ainda descobrir os meios de conhecer inteiramente; é o resto da sciencia primitiva total, é a sciencia do obscuro, do indeterminado, do desconhecido. » Porém esta definição pareceria antes uma satyra do que uma definição, se ella não fosse tão apropriada para justificar o eclectismo ; e é justamente por este motivo serio que nós a rejeitamos. As definições que se tem dado umas fazem da philosophia uma sciencia unicamente transcendental ; outras uma sciencia de observação e ambas estas definições peccão por incompletas. Precisamos de uma definição que reuna as duas operações do espirito, a razão e a observação, e parece-nos ter achado este ponto de unidade, definindo assim philosophia sciencia da natureza activa.

A philosophia tem por objecto nem só factos, nem só principios, mas uma natureza, mas uma natureza que é o concreto do objectivo e do transcendente. De mais ella não estuda qualquer natureza : ella estuda a natureza não em consequencia das suas limitações; mas em consequencia do seu principio affirmativo; estuda, pois a natureza emquanto a natureza é acto ; porém logo que se trata de indagar quaes são as limitações deste acto, começa o trabalho das outras sciencias, que todas têm na philosophia a sua premissa ou o seu principio affirmativo. Com esta definição temos a philosophia como sciencia inteiramente transcendental e como sciencia critica nos phenomenos da actividade. Desta definição deduzem-se os

systemas que devem entrar nesta sciencia. Como transcendental compete-lhe a theoria da affirmação pura, e a affirmação pura é o necessario e o possivel; estas duas noções dão dous systemas — a ontologia e a cosmogonia.

Estes dous systemas são a base para a critica dos phenomenos de actividade; mas quaes são os phenomenos de actividade que estão sujeitos á nossa observação? Outros não temos senão os da nossa consciencia: Todos os mais phenomenos de actividade como são os da natureza angelica estão fóra da observação na esphera actual do nosso pensamento. Ora a critica importa a analyse e a architectonica ou a organização dos elementos analysados segundo o typo cosmogonico. Na analyse temos a psychologia, na architectonica temos a logica e a moral.

Duas theorias tem sido incluídas no quadro dos estudos philosophicos e devem se-lo — a teleologia e a esthetica; entendemos que a esthetica deve ficar comprehendida na psychologia, ea teleologia na moral, porque a primeira é a continuação do estudo da força sensível, e a segunda é a base regulamentar da força volitiva, pois ninguém duvidará que esta base é a theoria da finalidade.

Philosophia transcendental.

ONTOTOGIA.

COSMOGONIA

Critica.

ANALYSE

ARCHITECTONIA

Psychologia

Logica e moral.



LIVRO 1.^o

Ontologia.

CAPITULO I.

DO SER.

These 1.^a

Deus, substancia infinita, ser são synonymos.

Scholio.

A differença destes termos é puramente grammatical. Substancia infinita significa a affirmação objectiva do infinito em si mesma. Ser — significa o conceito do nosso espirito affirmando esta mesma substancia. Deus é esta mesma substancia nas suas relações intrinsecas ou extrinsecas : por isso dizemos que temos a noção do ser, que ha uma substancia infinita, que Deus é bom, sabio e justo, que creou tudo, que nos ama, que nos remiu, que dá aos bons recompensas eternas; e aos máos eternos castigos, etc.

These 2.^a

A affirmação é intrinseca ao ser.

Explicação.

O nosso intuito é lembrar com Gioberti ser a affirmação de Deus o principio fundamental da intelligencia e superior, portanto, a todo o raciocinio.

A affirmação, a qual implica necessariamente dous termos, o objectivo e o subjectivo, o objecto da affirmação e o acto subjectivo, a affirmação, dizemos nós, é intrinseca ao ser. E' uma contradicção negar o ser. A razão attenta comprehende immediatamente esta verdade; mas, para acudir a qualquer distracção do pensamento, perguntaremos a quem hesitar, se é possível admitir a existencia de nada ? Repare-se, pois, para comprehender *per absurdum* a verdade primeira, ou para prestar attenção á legitima força dos conceitos da nossa intelligencia, que suppor o ser não sendo importaria o mesmo que suppor — nada existindo.

O atheismo que tão agudas intelligencias tem perdido o seu tempo em refutar decifra-se neste absurdo — o que é não é, e o que não é, é.

Se, pois, este conceito do ser affirmando a substancia infinita, definida nos attributos intrinsecos a esta mesma substancia, ou na noção de Deus, não tem em contrario senão a identidade de existencia e de nada o *sìmul esse et non esse*, que é o resumo de toda a contradicção, impossivel é contestar a força axiomática da affirmacção de Deus. Nem lhe prejudica ter-se contra ella argumentado ; que illudindo questões e desnaturando termos, cedendo e negando alternativamente, não ha axioma sobre o qual não se possa travar uma longa discussão.

Examinemos a este respeito os dous sophismas que neste ponto chamão a nossa especial attenção : não já por fortes ; mas por explicarem a indole das escolas que os têm empregado : o sophisma materialista e o idealista.

Oppcem-nos os atheus que de Deus só temos idéas negativas, quando dizemos que elle é infinito. Respondemos que o negativo não é o infinito, é a sua negação. Os atheistas suppoem que quando se diz o infinito, ou o que não tem fim, quer-se com isto dar uma realidade ao fim. Esta carecença de conhecimentos ontologicos, esta amphibologia sensualista têm feito a força de todos os systemas irreligiosos. Não nos sorprehende que tomem a idéa do infinito como innegativa quando elles tem chegado a dar existencia a nada, pensando como lhe observa Gioberti, que o nada é um espaço escuro e informe. Nem é sómente um adversario que lhes imputa uma tal extravagancia. Destut de Tracy tem animo de dizer que o nada é extenso e infinito. Aqui estão dous trechos de Voltaire, semelhantes a muitos outros desta escola, que poderíamos apresentar : « Deus não póde ter antagonista que o detenha ; mas como provareis que elle não possa ser circumscripto pela sua natureza ? » Outro. « O infinito (do numero) não é como todos os outros infinitos, senão a impossibilidade de achar o fim. » Já se vê que toda a argumentação materialista consiste, não em combatter um principio mas em fazer um amalgame de ontologia, de psychologia, de physica, de razão e de experiencia sem concluir cousa alguma.

Nestas expressões desconcertadas de nada extenso, de substancia infinita circumscripta por sua mesma natureza, ou por outra, de uma entidade chamada fim, collocada no termo de existencia e que nós não temos a honra de conhecer : por toda essa algaravia já se vê que a escola

materialista nos seus erros o que fez foi lançar mão de uma *Ignoratio elenchi*, que é talvez o mais tosco dos sophismas. Desconhecermos a idéa do infinito (tomando a palavra idéa no sentido de conceito), é desconhecermos a intelligencia; porque sem este conceito nada pôde afirmar a intelligencia. Mas negar contra a experiencia que o homem tenha intelligencia está muito longe de ser um argumento contra a affirmação intrínseca ao ser. Tenha ou não o homem o conceito do infinito, não fica sendo menos verdade, que suppor nada existindo é uma contradicção: e que não admittir a affirmação infinita é suppor nada existindo ao lado do ser. Felizmente todavia o espirito humano que, apesar dos desvarios do materialismo tem o conhecimento deste axioma — que a affirmação é intrínseca ao ser — tem nelle tambem o conceito do infinito.

A tendencia idealista dos espiritos na Allemanha armou se de sophismas menos indignos da sciencia. Os dous recursos de Kant foram converter um principio ontologico em um principio cosmogonico, e depois converter um juizo assertivo em juizo cathegorico. Convenho com Kant que a prova cosmogonica, concluindo a affirmação do ser de um principio de causalidade é uma tautologia; não porque troque uma proposição por outra sem nada provar; mas por provar o que é evidente. Porém a affirmação do ser não é um principio cosmogonico, é um principio absoluto: eu não a tenho na razão de causalidade, não preeiso que haja alguma cousa contingente para saber que a verdade é reconhecer a affirmação na objectividade, e que a contraria desta proposição é objectivar nada: este é o principio por excellencia e o axioma supremo. Combateremos depois o pantheismo, sustentando a possibilidade do finito como principio, e ouvindo a consciencia que no-lo attesta como facto. Mas agora não precisamos do finito, não se trata de um principio apodictico; porém, de um principio necessario.

Transportada a questão para o terreno da philosophia transcendental, que é o que lhe compete, Kant lança mão de outro sophisma, considerando esta noção como uma verdade logica. Mas este philosopho que fez uma critica tão profunda do pensamento, devia lembrar-se que os juizos de modalidade só podem encerrar uma verdade puramente logica, quando são problematicos; porém não quando são assertivos. Um juizo assertivo que não contiver a verdade objectiva é falso. Esclareçamos isto por um exemplo.

Dizendo eu, as duas naturezas do homem, que se separão no termo de sua existência terrestre, podem de novo reunir-se: temos aqui um juízo problemático e que até ser determinado pela experiência pôde não encerrar senão uma verdade lógica: também podem conter sómente esta verdade os juízos de relação. Porém no juízo assertivo, neste por exemplo: o homem ha de ressuscitar ou o homem existe, aqui não ha que escolher, ou o juízo é falso ou contém uma verdade objectiva. Porém dir-me ha a escola idealista que este juízo — a afirmação é objectivamente intrínseca ao ser—seja um juízo problemático? Neste caso seria possível a hypothese contraria, isto é — O nada sendo.—

CAPITULO II.

CRITICA DAS PROVAS A POSTERIORI DA EXISTENCIA DE DEUS.

Considerando a afirmação da substancia infinita como um principio de não contradicção, reconhecemos nos argumentos para prova-la antes um interesse pratico, do que scientifico.

O argumento physico (que mais propriamente se chamára esthetico) por Voltaire, Diderot, Bernardin de St. Pierre e outros deistas como argumento por excellencia avaliado, só provaria uma intelligencia capaz de idear o mundo; mas a intelligencia poderia idear mil mundos sem todavia ser infinita.

Nem se allegue por esta prova a autoridade agiographica citando a soberba sentença do psalmista: *Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.*

Não diz o psalmista, que os ceos provão a existencia de Deus; mas que elles fallão da sua gloria: e que o firmamento nos mostra a criação, lembrando ao espirito do homem a omnipotencia do Creador. E' claro que para o homem comprehender a voz eloquente do universo, que proclama como autor de todo o bem o ser infinito: é mister que já tenha affirmado a objectividade no ser infinito.

O argumento moral conclue que existe Deus pelo testemunho unanime dos homens. Porém esta veracidade no testemunho unanime dos homens requer um systema nos factos, da ordem moral: e um systema qualquer eu moral ou physico, é uma applicação do principio providencial consistindo na afirmação das relações entre Deus e a criação.

A prova methaphysica pela contingencia do finito é de mais impor-

zancia philosophica, já que ao menos apoia-se n'um principio universal pertencente á natureza mesma da affirmação: comtudo não deixa de encerrar uma tautologia concluindo a sua mesma premissa. O finito existe; mas o finito é contingente e esta contingencia não se póde dar a respeito de nada; porque nada positivo é uma contradicção: logo o infinito existe.

Mas quem sabe que nada positivo é uma contradicção não precisa provarem-lhe a objectividade do infinito. A esta prova referem se todas as que se deduzem da ordem phenomenal, como a necessidade de um primeiro motor para o movimento da materia: e por isso todas contém o mesmo defeito.

O argumento psychologico tirado da mesma idéa que temos do Ente-Perfeito, e que se encontra no *Prologium* de S. Anselmo e depois em Descartes, importa uma declaração, como fizemos, de ser a affirmação da substancia infinita um axioma; porém a fórma psychologica de que elle na escolastica se achava revestido, e de que Descartes, patriarcha do moderno psychologismo, não era o homem proprio para despojal-o; esta fórma psychologica é que tem feito o seu descredito. A força deste argumento está em fazer ver a contradicção que haveria em dar-se o ente summamente perfeito sem objectividade, porque dar-se-hia com objectividade um ente mais perfeito.

Dirigindo-se este argumento a mostrar a contradicção em que cahe a intelligencia forçada á affirmação absoluta do ser logo que queira suppor-lhe sómente a verdade logica, tem toda força; porém o seu defeito está em querer dar por affirmação objectiva do ser uma disposição subjectiva do pensamento, de sorte que elle deduz o objectivo do subjectivo, quando a natureza da affirmação segue a ordem inversa.

Em substancia, porém, este argumento já dá a affirmação objectiva do infinito como premissa, implica o principio que sustentamos, que a objectividade infinita é um principio *per se notum* ou um axioma. O defeito está sómente na fórma, e este defeito da fórma tem dado logar a opiniões como a de Habert que vendo-se sem direito a concluir do subjectivo para o objectivo entende que a noção do summo bem não implica senão uma verdade *a parte mentis*, ou uma verdade logica e que a verdade objectiva ou verdade *a parte rei*, segundo a linguagem da escola, deduz-se do espectáculo da criação.

Isto nos leva a mais insistirmos sobre o principio critico da affirmação pura, que estabelecemos na introdução das nossas lições para

combatermos o idealismo; que o pensamento não é uma *authonomia*, é uma reprodução da substancia. Tire-se a este argumento a natureza realista e elle fica reduzido a esta proposição; — O ser implica toda a affirmação; e o espirito nega e affirma quando só lhe suppoem uma verdade logica. Neste caso o argumento é sem replica.

Se todos esses argumentos carecem de valor scientifico; porque a affirmação objectiva do ser é um axioma, é uma verdade de não contradicção; tem elles todavia um grande valor positivo. Primeiramente, porque tirão os recursos ao pensamento pratico para illudir um principio do qual depende toda a moralidade das naturezas espirituaes: e contra o qual por isso mesmo engenha-se em toda a sorte de sophismas o espirito que se desvaira. Em segundo logar, pela razão que allega S. Agostinho: que sendo o espirito humano mais avesado a observação e á experiencia do que á concepção pura, estes argumentos apresentam-lhe a verdade logo nos dados da observação: e vão no levando suavemente do particular ao geral, do geral ao universal, do universal ao absoluto, onde encerrado nas suas concepções intimasahi encontra a crença em Deus; porque a noção absoluta do ser sem a objectividade seria a negação mesma da affirmação.

Nem se diga que insistindo sobre a affirmação de Deus (ou a objectividade do ser) como um principio de não contradicção exageramos sobre o pensamento dos melhores theologos e entre outros S. Thomaz. Berti diz que Francisco Henno chega mesmo a recusar a esta opinião a autoridade de todos os padres da igreja não encontrando nelles senão argumentos *a posteriori* para provar a existencia de Deus como uma verdade apodictica. Porém isto não é exacto: este subtil e profundo scotista dá esta verdade como principio *per se notum in se* apoia-se no testemunho dos padres, considera-a doutrina certa e unanime. Com effeito Henno, Berti, Petavio e os mais distinctos theologos assim o entendem.

Sabemos, que a imitação de S. Paulo dirigindo-se aos laconios e aos romanos, os santos padres procuravão tirar proveito desta absorpção physica do nosso espirito: para chama-lo a contemplar mesmo na ordem physica o pensamento divino que crêa e que vivifica. Mas se S. Athanasio, S. Gregorio, S. Agostinho se servirão deste argumento a que depois S. Thomaz de Aquino deu toda a clareza e concisão no estylo da escola: nem por isso deixarão de reconhecer, que a noção absoluta do ser fosse ingênita no espirito do homem. Ouçamos S. Athanasio (*Oratio contra gentes*): « Deus, creador do mundo e moderador de todas as cousas, o qual a per-

der de vista é superior a toda a natureza, e á intelligencia humana: como verdadeiramente bom e summamente benigno, pelo seu proprio verbo e nosso salvador Jesus Christo, fez o genero humano á sua propria imagem, na qual com aquella semelhança que o homem assim fica tendo com elle, tornou-o apto para conhecer e contemplar a natureza das cousas. *Humanum genus ad propriam imaginem fecit qua illa secum similitudine hominem ad rerum naturam cognoscedam et contemplandam aptum redidit*; e em consequencia conferiu-lhe o pensamento e o conhecimento da sua propria eternidade; para que, conservada esta semelhança, nunca elle desviasse de Deus o pensamento, nem se afastasse da assembléa dos santos; porém exultasse retendo a graça de Deus, que lhe era dada, e a mesma força, procedente do verbo divino *infundida no seu espirito* vivendo assim familiarmente com Deus e gozando a segura e verdadeiramente bemaventurada vida immortal. Porque quando nenhuma cousa impeça ao espirito o conhecimento de Deus, a pureza da alma sempre contempla a Imagem do Pai, o Deus Verbo; a cuja imagem ella foi feita, enchendo-se da maior admiração; porque concebe (*intelligit*) a providencia com que o mundo é pelo mesmo Deus administrado. Desta arte ella se torna superior a todas as cousas que cahem debaixo dos sentidos e que são corporeas, une-se, porém, com aquellas que são celestes e divinas e que se comprehendem unicamente pela intelligencia.

Nem se diga que o santo e profundo arcebispo de Alexandria falla aqui do homem no estado sobrenatural; pois não se trata aqui da visão beatifica, *facie ad faciem*, como diz S. Paulo; mas da disposição da intelligencia que a torna apta á acção do verbo, e que é uma iniciação nesta immortalidade bem aventurada que se completa na visão beatifica. E para nenhuma duvida ficar a este respeito, elle conclue dizendo, que assim é que o Creador constituiu a geração dos homens, os quizes desejou que se conservassem neste estado, *sic ergo creator hominum genus condidit quos etiam in eo statu perseverare voluit*. Está claro, pois, que S. Athanasio como S. Agostinho entendem que a noção de Deus é uma fôrma ingênita da intelligencia humana.

Ajuntemos aqui a engenhosa observação de Santo Anselmo no Monologio. « Ha duas maneiras de cogitar, uma quando a cogitação é sobre a significação do termo, a outra sobre a existencia da cousa: *Aliter enim significatur cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod res est intelligitur*.

« Do primeiro modo póde-se cogitar Deus não existir, porém não do ultimo modo. *Deus enim est id quo majus cogitari non potest, quod qui bene intelliget utique intelliget idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse, qui ergo intelligit sic esse Deum nequit eum non esse cogitare.* »

No que toca a S. Thomaz de Aquino; se bem que o santo doutor houvesse systematisado todos os argumentos que em ultimo caso darião á affirmacção divina a força de uma verdade apodictica, não declara menos, que a affirmacção de Deus é um principio *per se notum*. *Per se notum in se* dizemos nós: porque para esta evidencia, que resulta da identidade do sujeito e do predicado ou da affirmacção intrinseca á noção, pouco importa que sendo um principio *per se notum* seja *notum in se* ou *notum quoad* nós. Esta circumstancia é inteiramente externa e não affecta a modalidade de uma affirmacção. Por fim, esta doutrina dos santos padres, e dos theologos, o que é ainda senão a doutrina de S. João Evangelista ensinando que o verbo é a verdadeira luz que illumina todo o homem que vem a este mundo? e nem outra crença póde-se deduzir da Epistola de S. Paulo aos Romanos cap. 2 v 14

Em conclusão diremos que quando tratarmos da moral, faremos ver as falsas e perniciosas consequencias de collocar este principio debaixo da tutela do raciocinio.

CAPITULO III.

COROLLARIOS E ATTRIBUTOS INTRINSICOS DA AFFIRMAÇÃO PURA.

Constituida a objectividade do ser na evidencia de um axioma, resta ver quaes são os corollarios desta affirmacção, resta reduzir á sua unidade estas noções, que todos temos: e que por falta de unidade ficão indefinidas, e deixão indefinida a noção que as identifica. Os corollarios do ser são estes: Necessario, infinito e uno.

Necessario.— O que é por força de sua mesma natureza, (implicaria contradicção ser não ser.)

O ser, sendo necessariamente a sua affirmacção, não depende de condição alguma.

Infinito.— O limite do ser seria um principio de identificação de nada e ser, affirmacção de nada.

Uno.— A multiplicidade discreta resulta da limitação, e a multiplicidade concreta não destróe a unidade.

Nós já vimos que a substancia é acto. A noção do ser, correspondendo á substancia infinita, é a affirmação do acto necessario, infinito e uno. Resta-nos agora estudar os attributos que definem este acto.

Primeira these.

O acto absoluto objectiva-se em poder, intelligencia e amor.

Segunda these.

O attributo primitivo é o de poder; a intelligencia e o amor são processões *ad intra*.

Terceira these.

O acto absoluto não se limita nos seus attributos, mas affirmase nelles: logo os attributos da objectividade infinita são cada um a plenitude da objectividade.

Quarta these.

Como os attributos abstrahidos da objectividade são a fórmula limitativa da affirmação; cada attributo da substancia infinita é objectivo na affirmação do ser.

O ser sendo a affirmação identica na pluralidade objectiva dos seus attributos, esta pluralidade não altera a unidade da affirmação, porque a pluralidade concreta não altera a unidade.

1.º

Corollarios do Ser.

Achamos conveniente distinguir os attributos intrinsecos dos corollarios que implica a noção do ser. Infelizmente andão sempre confundidas em uma mesma cathegoria de conceitos as noções de justiça, immensidade, sciencia, bondade, unidade etc. Importa, porém, muito á sciencia dividir estas noções por diversas cathegorias. Umas como unidade e o infinito indicão corollarios de uma noção: outras são attributos do objecto affirmado.

Os corollarios não implicão immediatamente senão uma verdade logica, são como se define geralmente as consequencias que decorrem necessariamente de uma proposição: elles definem uma noção sem dependerem da affirmação objectiva; são as condições a que fica sujeito o

pensamento na concepção de um conceito primitivo. Assim a noção de absoluto, infinito, definem o conceito do ser, mas não indicão o objecto que corresponde a este conceito.

Este resultado objectivo obtem-se no conhecimento do attributo. O attributo é a definição abjectiva da affirmacão. O poder, a intelligencia, o amor mostrão o acto que o pensamento affirma na noção do ser. Mas ninguem dirá que necessario ou absoluto ou infinito ou uno represente um acto como representa a noção de intelligencia, a noção de vontade; mas tambem ninguem dirá que pensar, sentir querer sejam a condição de um conceito, a condição a que o pensamento fica sujeito concebendo qualquer noção. Os mesmos idealistas confirmão esta doutrina, reconhecendo duas phases no pensamento, ás quaes se referem o *eu* e o *não eu*. Os corollarios, analysados em uma noção primitiva, são formulas do pensamento, são formulas do *eu*: os attributos que definem que objectivão essa noção dão o *não eu*.

Lembrada a differença entre aquelles conceitos que se não objectivão se não por um conceito primitivo, e aquelles que indicão immediatamente o abjectivo deste conceito: podomos com segurança dizer, que os primeiros corollarios do ser são os que estabelecemos e completão-se nos que estabelecemos. Necessario infinito uno. — O primeiro que é um juizo de modalidade mostra a força affirmativa da noção. O primeiro diz-nos que o pensamento não póde deixar de affirmar objectivamente o ser por toda a harmonia affirmativa estar na objectividade, e objectividade e nada ser uma contradicção: esta fórma do juizo deduzido do conceito do ser dá o conceito do necessario. O segundo, o infinito é um juizo de relação, dá o cathgorico do conceito, deduz-se forçosamente do primeiro corollario porque suppor uma affirmacão necessaria e ao mesmo tempo limitá-la, seria uma contradicção de affirmacão e negação. O limite é uma possibilidade de negação. Todavia não é este conceito uma tantologia a respeito do primeiro; se bem que elle se deduza necessariamente d'elle não o reproduz, explica-o. O primeiro corollario é correlativo ao conceito primitivo ser é ser, aqui está o necessario; mas é estudando esta noção e porque no momento, em que eu lhe quizer pôr um limite, perco-me n'uma contradicção: que eu tenho o conceito do infinito. Deste corollario do infinito resulta o uno. Este corollario do uno é mesmo correlativo ao de infinito assim como o necessario é correlativo ao conceito primitivo do ser. Qual é então a sua importancia? é que neste corollario temos a relação do objectivo e do subjectivo; elle dá-nos em um juizo de quantidade a har-

monia do conceito com o seu objecto. Teríamos receio de dizer que elle nos dá a extensão do objecto : não vá alguém suppôr, que entra um principio limitativo nesta nossa theoria : porém, tirem tódo o character limitativo á palavra — extensão —, e podemos dizer, que elle nos dá a extensão do objecto ; e por mais segurança elle identifica o conceito na sua objectividade. Neste ponto estamos de completo accordo com Kant ; entendemos que, a cathegoria geral das fórmas do pensamento foi traçada por elle com mão de mestre, e com toda a força de um genio. Porém talvez se note que falta nestes corollarios a deducção feita por um juizo de qualidade. Mas estes juizos tem um character puramente objectivo ; elles não tirão corollario algum do conceito mesmo da affirmacção ; elles indicão o objectivo da affirmacção. A fórma intellectual define-se em um juizo de modalidade, e por um juizo de relação conclue-se em um juizo de quantidade : feito o qual, nada mais resta do que estudar a objectividade da affirmacção nos seus attributos. Então é que tem logar o juizo de qualidade. Todos os mais conceitos que até usualmente se trocãõ pela noção do ser, não são mesmo corollarios primitivos d'esta noção : o absoluto por exemplo, nada diz além do necessario a não ser a idéa comparativa que traz com o condicional, o incomprehensivel é a noção do infinito em relação com o pensamento finito ; o mesmo podemos dizer de todas as outras noções. Temos pois na noção do uno ; a objectividade divina vamos agora adora-la na contemplação de seus attributos.

2.º

Attributos do ser.

Expostos sufficientemente os corollarios do ser : o juizo pelo qual affirmamos por este conceito a substancia infinita sendo um juizo assertivo : resta-nos contemplar os attributos que nos definem esta substancia. Porém a substancia infinita, a substancia correspondente á noção necessaria infinita e uma do ser é susceptivel de ser indicada ? A palavra determinação talvez dada indistinctamente a qualquer individuação da substancia assustou sem duvida a escola idealista. Com effeito o sentido desta palavra indica o conhecimento por meio de um *termo* da affirmacção ; e nós na osphepa actual de nossos conhecimentos, não conhecendo perceptivamente se não determinando ; a escola idealista que por mais que idealise não perde o vicio antropomorphitico do racionalismo, nunca se emancipando do dominio do finito na razão : embaraçada faz do ser uma

noção abstracta : e depois de ter deduzido essa noção do finito, converte-a em um principio do mesmo finito donde a deduziu.

Hegel recusa toda a determinação da força primitiva e procura a ultima razão das cousas no conhecimento immediato. Mas conhecimento immediato de que ? Se no pensar de Hegel todo o attributo converte a substancia em objecto mediato do conhecimento ? Neste embaraço elle recorre a uma noção dialectica uma synthese de affirmação e de negação. Mas depois de ter admittido este principio dialectico que importa rejeitar elle o nada absoluto ? Não será uma contradicção rejeitar o nada absoluto e estabelecer um porvir, uma combinação de nada e de existencia como principio primitivo da affirmação ?

Os embaraços da escola germanica resultão primeiramente, quanto a mim, da authonomia do pensamento. O pensamento segundo a escola de Kant é uma authonomia, é o principio de toda a realidade primitiva. O conhecimento portanto que refere o pensamento a um não eu, é propriamente uma relação de causalidade entre o principio pensante e a realidade causada a qual não excede os modos e as fórmulas do conhecimento. Aceito este paradoxo, competia ao genio transcendente de Hegel concluir que em qualquer definição ou conhecimento temos sempre um effeito de um principio supremo o qual necessariamente hade ser um indefinido. A não ser a authonomia do pensamento não seria difficil ver que os attributos intrinsecos não são um intermedio para o acto, mas são a definição identica ao definido, são o acto mesmo, porque o acto essencial tambem não é uma noção collectiva de differentes affirmações, um principio distincto dellas ; mas a unidade objectivo de um concreto. Resulta em segundo logar da tendencia antropomorphitica do nosso espirito, que não percebendo se não o finito, e o que é determinado para nós sendo finito custa-nos admittir o infinito definido. Tanto isto é verdade : que a linguagem philosophica não tem um termo que signifique a indicação da essencia, que pela etymologia não se refira á sua limitação v. g. De terminar de *terminus*, definir de *finis*, attributo de *ad tribuere*. Diante desta difficuldade para a manifestação do pensamento ontologico adoptarei de preferencia o termo definição ; que, se bem por sua etymologia indique o fim da affirmação, todavia na commum acepção é a proposição que reproduz a essencia da cousa definida ou o seu principio affirmativo.

Distinguindo assim, pois, o termo determinar do termo definir, entendemos por grande destroço confundir o determinado com o definido :

donde resulta querer-se o infinito indefinido : erro em que cahirão os idealistas juntamente com os sensualistas, dando-nos todos a definição na determinação do acto e nada nos dizendo da affirmação intrinseca. Quando a razão não se colloca superior á ordem accidental ; debalde procura o principio aos accidentes que affirma, e só por esse principio subsistem. Não tem neste principio uma razão causal ; tem apenas a ultima abstracção, tem um nome que ella mesma não póde conceber ; porque este nome é todo negativo. A unidade anterior a toda a affirmação de Pophirio e de Plotino, e incorporeo de Amonio Saccus, o Buthos dos gnosticos : aquella mesma unidade dos Alexandrinos explicada por Schelling como a indifferença do differente : o que é tudo isto senão a ultima abstracção do limitativo ?

Hegel tem tanto animo como qualquer atheo em proffessar o paradoxo: quando estabelece, que o principio de tudo o que se affirma é o que não se affirma, é um porvir, é a existencia precedida de nada ; mas este porvir Hegoliano, este nada fecundo é a identidade da affirmação e da negação ; é quando basta para rejeita-lo. Insistimos em que a definição, o conhecimento do attributo intrensico não dá um intermedio para o principio definido, dá o mesmo definido ; porque o attributo intrinseco não é um principio determinativo, é um principio constitutivo da affirmação : assim, pois, os attributos intrinsecos não a limitando nem a acondicionando ; mas constituindo-se na sua identidade não repugnão á natureza da verdade primitiva.

Esta força identica á substancia, este definido objectivo da noção do ser é Poder, Intelligencia e Amor.

§ 1.º

Do poder.

Quando procuramos o objectivo que nos annuncia o conceito do ser : o primeiro attributo que o define é o poder. O poder é a affirmação primitiva. Não ha existir sem poder existir, pensar sem poder pensar, querer sem poder querer ; toda a affirmação explica, pois, primeiramente a noção de poder : é forçoso que a primeira noção divina seja esta. Nem se nos diga, que esta noção se realisa em outras, que poder por si só nada significa, não se lhe podendo encontrar realidade fóra do que o determina: e que se não ha manifestação alguma da existencia sem poder, tambem não ha poder senão realiado em alguma determinação : de

sorte que em vez de ser um attributo intrinseco da affirmação; é antes uma noção abstracta della.

Responderei primeiramente *per absurdum* mostrando a marcha decadente da doutrina que este argumento encerra. Sim, poder ha de ser por exemplo poder de pensar, não tendo esta affirmação realidade senão em uma determinação; porém pensar tambem sem determinação não tem realidade: pensar por si só não é nada: é preciso pensar alguma coisa; porém pensar alguma coisa é pensar debaixo de tal ponto de vista, em tal lugar, emfim com todas as condições restrictivas de individualidade. Por fim em que ficaria consistindo a substancia? Na ultima restricção da affirmação. A substancia ficaria na ultima escala do finito. O limitativo da affirmação tornar-se-hia constitutivo della, e com esta theoria tiveramos a negação do infinito, a affirmação do nada.

Mas ainda mesmo com o recurso da ultima determinação; pergunta-se, como achal-a? pois que toda a determinação é multipla, implica a reunião de duas affirmações? de sorte que como na determinação não se póde achar a unidade; teriamos sempre em resultado a negação na unidade, e a substancia na multiplicidade. Porém a multiplicidade é o desenvolvimento da unidade a que por esta theoria fica sempre affectada a negação; teriamos na multiplicidade um desenvolvimento de nada e isto é que vinha a ser a realidade.

Estabelecida *per absurdum* a falsidade desta objecção, insistimos em que o poder é o attributo primitivo do ser, distincto dos outros por uma definição especial. Inda mesmo tendo o poder com qualquer determinação elle é sempre o constitutivo da affirmação, e a determinação é o limitativo: ora o positivo está no constitutivo e não no limitativo, logo o poder é o positivo da affirmação.

E' claro, pois, que a substancia infinita, sendo a plenitude da affirmação, e o poder sendo o positivo da affirmação, a substancia infinita define-se em poder, e esta definição é o attributo divino primitivo.

A proposito, porém, da objecção, que nos propozemos, e que aliás é fundada em um prejuizo commum; devemos exigir que, ao encontrar-se uma noção intimamente ligada á outra, se reconheça que uma dellas é o positivo da affirmação; e, quanto á outra, deve-se examinar se é limitativa ou affirmativa.

No primeiro caso é claro que a noção limitativa não adianta sobre a affirmação do positivo, é só neste que subsiste a affirmação. No segundo caso, porém, a noção affirmativa sobre outra noção affirma-

tiva, que é o positivo da afirmação: a segunda noção digo define a primeira, explica-lhe a intensidade affirmativa. Ora, como já observamos, em toda a afirmação entra como noção positiva o poder: convem examinar, se a outra noção implica um acto que está implicito, mas não explicito na noção de poder; ou se significa unicamente uma applicação desta noção. No primeiro caso temos uma definição, no segundo uma determinação. No primeiro caso a noção dá um novo acto identico ao primeiro; no segundo a noção dá só o primeiro acto e dá-o limitado.

Tomemos para exemplo do primeiro caso a noção de dormir. Temos — poder dormir — ; aqui a noção de dormir, que implica na sua natureza positiva a noção do poder, limita-a porém na noção restrictiva de dormir: a palavra — poder — significa por si mais do que dormir. Esta noção, pois, ou outra qualquer que não explique a noção mais explicita de actividade é limitativa e não affirmativa.

Tomemos agora a noção de conhecer ou querer: está claro que o poder sendo o principio de toda actividade, e que as noções — conhecer e querer: — sendo cada uma delas a noção de um acto, ellas achão-se virtualmente na noção de poder. Assim em — poder conhecer, poder querer — temos a noção de poder não limitada por uma noção restrictiva; mas confirmada por uma nova affirmação, que tem no poder o seu principio virtual.

Veremos depois que as unicas noções affirmativas, que explicão a natureza do poder como attributo da substancia infinita, ou do acto infinito, são conhecer e querer, ou intelligencia e amor. Advirta-se, que fôra grande desvario entender, que o juizo analytico que tornou explicitos estes attributos do ser deduzidos do attributo primitivo do poder, por isso mesmo vai-lhes alterar a natureza: e que, ou o poder se divida nelles, ou que elles sejam sómente modos do poder: em ambos estes casos teriamos sómente noções limitativas: o que, em consequencia do que já dissemos seria o affirmativo limitativo: o que fôra uma contradicção. A deducção de qualquer attributo da substancia infinita ou de um objectivo do ser não nega o primeiro positivo; pois que elle é positivo: e os outros attributos são positivos; por que elles são affirmativos do positivo. Donde se infere que cada um destes attributos é identico ao outro pela plenitude da essencia affirmativa ou da substancia infinita, e distingue-se pela sua relação essencial isto é como attributo dessa mesma substancia. Assim o poder é a affirmação objectiva, a intelligencia é a affirmação subjectiva

o amor é afirmação unitiva. E' fóra de duvida que cada uma destas definições define um acto distincto como acto objectivo ; mas que todos elles objectivão-se em uma mesma essencia, em uma mesma força : e por tanto em uma mesma substancia que é a substancia infinita, a qual, por sua parte objectiva-se nelles e em cada um delles ; porque elles são attributos confirmativos e não limitativos da substancia infinita. A identidade entre o attributo e a essencia dá-se immediatamente : e entre o attributo e attributo dá-se mediatamente : isto é, dá-se em razão da essencia. Mas o poder, sendo na unidade do ser uma noção primitiva, e todas as outras procedendo do poder : segue-se que o poder define-o por uma razão de reciprocidade e as outras por uma razão de procedencia.

Esta doutrina é inteiramente a de S. Thomaz de Aquino. O santo doutor tambem reconhece no pensamento e no amor a definição do ser por procedencia. São os dous actos que permanecem no sujeito : « *Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quæ in agente manent ; hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle.* »

Conhecer e querer, eis ahi as processões immanentes ao sujeito, identicas ao sujeito e que o definem (*actiones quæ in agent manent*) ; mas que o definem por um principio de processão (*processiones in divinis*). Ao mesmo passo elle reconhece com Santo Agostinho que a noção do poder exposta pela igreja na crença do Pai é a noção primitiva da natureza divina por uma definição reciproca a esta mesma natureza. *Pater est principium omnis deitatis.*

§ 2.º — INTELLIGENCIA.

A intelligencia é a reproducção do acto objectivo ou da substancia, como com admiravel talento observou o doutor angelico :

« *Processio verbi in divinis habet rationem generationis ; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ et a principio conjuncto et secundum rationem similitudinis : quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ et in eadem natura existens ; quia in Deo idem est intelligere et esse.* »

« A processão do verbo na natureza divina tem o character de uma geração : porquanto procede como um acto intellectual, e procede de um principio conjuncto e segundo a razão de semelhança : pois a concepção do entendimento é a semelhança da cousa concebida e existente na mesma natureza, porque em Deus é a mesma cousa

entender e ser. » Depois deste trecho admiravel, a unica honra que nos póde caber é commentar o santo doutor, que alguma cousa addicionar é impossivel. Commentemo-lo :

Quando conhecemos o que acontece ? reproduz o nosso pensamento as formulas e as condições do objecto conhecido. Eu penso n'um homem : o meu pensamento desenha a estatura e as feições deste homem ; e ao mesmo tempo quando digo que elle existe ; o acto, do meu pensamento é uma definição da existencia incluindo esta imagem. Tanto é verdade ninguém desconhecer este caracter do pensamento, que vulgarmente se diz estar no pensamento a imagem ou a fórma do objecto. Mas essa fórma ha de ser fórma de uma substancia ; e aqui não temos senão duas : o sujeito e objecto ; ella não é fórma do objecto ; porque essa está no objecto mesmo : logo é fórma do sujeito identica á do objecto. Seria erro pensar-se que é por esta fórma ou em consequencia della que a sujeito pensa : esta fórma é a mesma determinação do pensamento *conceptio intellectualis est similitudo rei intellectæ*.

Já fizemos ver na introdução a este trabalho que a fórma e a substancia são um mesmo concreto. A fórma é a definição individual da substancia, e se esta definição no finito é uma determinação pela relação de contingencia (como faremos ver tratando do finito) no infinito, esta definição é um attributo intrinseco identico á substancia infinita, e este attributo vem a ser o acto reproductivo da substancia infinita. Esta reproducção póle ser intrinseca ou extrinseca á substancia reproduzida : mas agora só nos importa tratar da intelligencia intrinseca por ser a que implica affirmacão necessaria.

A intelligencia ou reproducção da substancia, sendo intrinseca ao acto reproduzido, ou por outra sendo consciencia, é o que define a plenitude do acto. Sem ella a substancia ou acto primitivo é uma affirmacão sómente objectiva, tem de se conservar contingente a uma força estranha, que a affirme. E' a intelligencia intrinseca á potencia objectiva da affirmacão que constitue a sua subjectividade, e podemos defini-la a affirmacão subjectiva. Então a substancia não é só affirmada não é só affirmacão como objecto, ou objecto para uma affirmacão ; ella afirma-se a si mesma : é uma affirmacão completa, porque é a identidade dos dous elementos da affirmacão, o objectivo e o subjectivo.

Se, pois, a intelligencia é o que constitue a subjectividade do acto : se sem a intelligencia conserva-se este contingente ; claro fica implicar a noção do ser intrinsecamente a noção de intelligencia, que por isso

mesmo fica sendo identica á noção de poder primitiva em toda a afirmação — *ego et pater unum sumus*.

Sobre esta materia, como sobre a maior parte das questões, comentar S. Thomaz é desenvolver a verdade *systematisada* da maneira mais completa que se tenha visto no mundo. Resumamos o que temos dito com o doutor angelico. A intelligencia procede do poder *habet rationem generationis* reproduzindo-o em novo acto *actus vitæ secundum rationem similitudinis*, conjuncto com a afirmação primitiva do poder no seu principio e identico na sua natureza, *et a principio conjuncto et in eadem natura existens*, dando emfim a afirmação plena que é a identidade do objectivo e do subjectivo *quia in Deo idem est intelligere et esse*.

A esta reproducção do acto infinito, a esta afirmação subjectiva da afirmação objectiva dá a theologia o nome de Filho; por ser a reproducção do attributo primitivo, ao qual por primitivo compete o nome de Pai. Dá-lhe tambem o nome de verbo por ser elle a afirmação do acto que reproduz definindo-o.

O erro de Platão, do qual se derivou o pantheismo Alexandrino, foi não conhecer o principio conjuncto da afirmação objectiva e subjectiva. Conhecendo a acção da intelligencia necessaria na concepção divina não lhe dá como o christianismo um character intrinseco á mesma afirmação primitiva. De sorte que a idéas archetipas de Platão mostrando-nos na intelligencia as relações extrinsecas de um eu e de um não eu, não nos explicão a subjectividade divina: apenas estabelecem um principio, que dá a razão bem que paradoxal, da criação.

Desviando-se da tradição e contradizendo o testemunho dos padres e das Escripturas Sagradas, cahirão no mesmo erro entre os christãos os Arianos; porque não reconhecendo o verbo como a intelligencia intrinseca á afirmação primitiva, tambem nos davão a divindade sem consciencia e sem eu. Mais longe, porém, que nenhum dos antigos *systemas* adiantou-se em erros o moderno idealismo. Depois que Kant constituiu uma *anthonomia* da intelligencia, abriu uma larga brecha para o scepticismo. O resultado devia ser Fichte restringindo a objectividade a um facto, ao espirito do homem, e Schelling completando sobre esta *anthonomia* a sciencia philosophica determinando o objectivo pelo subjectivo. « Tomar o objectivo por principio e deduzir o subjectivo tal é, já o dissemos, o problema fundamental da philosophia da natureza. Se ha porém uma philo-

sophia transcendental não lhe resta senão a direcção opposta; partir do subjectivo e fazer delle sahir o objectivo. A philosophia da natureza e a philosophia transcendental dividirão entre si as duas unicas direcções possiveis para a philosophia; e se a philosophia não tem outra alternativa senão a de espiritualisar a natureza ou fazer passar o elemento intellectual ao estado de elemento natural, a philosophia transcendental que se propoem este ultimo problema, partilha com a philosophia da natureza a ordem de sciencia fundamental e necessaria. (Idéalismo transcendental. Intr. § 1.º no fim) « Se o subjectivo da « philosophia transcendental é o primeiro e unico fundamento de toda « a realidade, o unico principio, á mercê do qual se possa tudo explicar « a philosophia transcendental começa necessariamente, pela duvida « universal da realidade do objectivo (ibid § 21) »

O idealismo trrnsccendental aceita em Scheling a responsabilidade de um scepticismo absoluto; porém Scheling não entende fallar; senão de um scepticismo pratico, e entretanto o scepticismo que affecta este sisthema contamina-o mesmo no seu principio transcendente.

Que importa prometter um objectivo resultante do subjectivo quando se deduzira este objectivo do conhecimento que subsiste sem elle? A intelligencia é creadora como Scheling sustenta para diante; mas não precisa sello; si ella precede a substancia, esta é desnecessaria; e o que vem a ser esta substancia senão um modo da intelligencia. Felizmente é obvio que dar uma affirmacão (seja a intelligencia) sem a basear n'uma noção de potencia, é — poder affirmar e não poder affirmar — é uma contradicção.

E' evidente que não ha affirmacão sem possibilidade de have-la: e esta noção de possibilidade, que temos á cerca de tudo o que se affirma é a noção abstracta que se concreta no poder, objectivo primitivo de toda a affirmacão.

Nem se diga que o possivel é distincto do real, e que para converter o possivel em real sendo precisa a intervenção da intelligencia: segue-se que a intelligencia precede a realidade, que é o concreto da possibilidade ou do poder.

Quando não fosse facil conhecer o vicio desta argumentação, ella devia ser rejeitada *per absurdum*. Porém, pouca attenção basta para conhecer a falsidade das premissas em que ella se funda.

O possivel não é real *actualiter* concedemos: porém não é real *virtualiter vel eminenter* negamos. O ideal não estabelece a possibi-

lidade de um objectivo ; senão como afirmação extrinseca deduzida de um objectivo superior : e neste caso o objectivo produzido contem-se *virtualiter vel eminenter* na potencia superior que o determinou em um ideal. E' claro pois, que o subjectivo não é o attributo primitivo na afirmação é uma processão do poder.

Observemos finalmente que a intelligencia sendo um attributo da substancia infinita, um attributo procedendo do poder, cuja subjectividade define: é uma afirmação infinita, e por infinita é afirmação intrinseca e extrinseca. Attenda-se ; é a afirmação subjectiva do poder pleno, do principio infinito de toda a afirmação, e que por consequencia afirma-se em toda a afirmação intrinseca ou extrinsecamente : do outro modo não fôra poder infinito ; mas limitado pelo não eu. A subjectividade, pois, do poder infinito é a intelligencia tanto intrinseca como extrinsecamente.

Ora neste caso considerando a intelligencia infinita como realizando o possivel na objectividade finita que lhe é contingente, ella realisa o não como principio primitivo ; mas como manifestação d'esse principio primitivo ou do poder infinito na sua applicação extrinseca.

Não receiamos acoimar-se-nos de pantheismo, por dizermos que a afirmação infinita é intrinseca e extrinseca ; pois o modo extrinseco da afirmação infinita deve produzir uma afirmação distincta, um não eu a respeito do infinito ; de outro modo se da acção extrinseca da intelligencia infinita resultasse ainda um modo só da substancia infinita : ella não fôra extrinseca senão intrinseca.

Para que a intelligencia infinita affirme extrinsecamente, é preciso que ella affirme um objectivo que não se contenha actualisar na substancia Divina ; mas que só ahi se contenha eminenter pela força infinita da afirmação, que vem a ser o poder creador ; e a intelligencia infinita testemunhando intimamente este poder em si mesmo, agora não de um modo necessario ; porque esse dá o eu divino ; mas de um modo hypotethico e problematico é então que elle afirma na sua infinidade a possibilidade de toda afirmação.

Porém é esta uma questão de que trataremos depois ; agora o que nos importa é apresentar a intelligencia o verbo como um attributo essencial na substancia infinita, porque sem ella não ha subjectividade da afirmação ; e por consequencia não ha afirmação infinita.

Se a intelligencia é uma processão essencial ao poder, porque ella constitue a sua subjectividade: é certo que não pôde constitui-la senão por um principio unitivo; pois sendo o acto objectivo e o subjectivo dous actos individualmente distinctos, distinctos se conservariam sem um terceiro acto que os contenha n'um só concreto. Este principio unitivo dizemos nós com S. Agostinho com S. Thomaz com toda a igreja é o amor.

Inda mesmo sendo a intelligencia intrinseca, os dous actos formando um só concreto não são porisso menos dous actos de natureza distincta. E' verdade que a consciencia ou o *eu* identifica o objectivo e o subjectivo; porém daqui segue-se que ha unidade no *eu*; mas dous actos que entram formalmente no seu conteúdo, tomados individualmente tem uma definição distincta, e definindo-se agora em um só concreto, isto é já uma nova affirmacão que não é mais *actualiter* nem a primeira nem a segunda; mas que é ambas *virtualiter*. Quem poderá desconhecer que a consciencia (o subjectivo identico ao objectivo) seja um conhecimento que não se distingue do seu objecto? e contudo ella não tem o mesmo principio formal. Não diremos o mesmo do *eu* e o objectivo inerte (objectivo sem subjectividade) ha entre elles unicamente uma relação comprehensiva; mas ha uma verdadeira distincção virtual. A consciencia o *eu* inicial é já um acto que não se define nem pela definição do objectivo nem pela do subjectivo, é um acto novo. Porém então dir-se-nos-ha é a consciencia e não o amor que devemos tomar como terceiro attributo na objectividade da affirmacão pura ou na substancia infinita: como dissemos, pois, que esta terceira affirmacão era o amor? — Já se deve estar preparado para a resposta a esta questão, desde que fizemos uma distincção entre a consciencia como subjectivo identico ao objectivo e o *eu* como objectivo identico ao subjectivo. E' claro neste caso que a consciencia dá a identidade do pensamento com o objecto; mas nem por isso dá a unidade da affirmacão, por que pôde o pensamento por um modo restrictivo identificar-se como o objecto sem contudo o objecto desenvolver no subjectivo toda a intensidade da sua força affirmativa; de sorte que a consciencia vem a ser uma unidade inicial.

Temos na consciencia a primeira condição para a unidade affirmativa, porque sem subjectivo pôde haver individualidade affirmada; mas não individualidade affirmativa; porém para consumir a unidade affirma-

tiva é preciso que o objectivo que é uma potencia que é o principio primitivo de toda a affirmação, se desenvolva como potencia na sua natureza subjectiva: e que ao mesmo tempo que o pensamento que lhe é identico desenvolve a sua força na affirmação reproductiva, o objecto que elle affirma identico a si como potencia, como principio affirmativo não lhe seja uma affirmação negada; que haja pois, uma affirmação objectiva equivalente á consciencia dessa mesma força. Mas, se ao contrario, a consciencia attesta-se objecto activo, potencia, principio de acção, e ao mesmo tempo o objecto assim subjectivado não actua: está claro que o pensamento identificou-se á potencia; mas a potencia negou-se ao pensamento, e a unidade affirmativa não se consuna. Este desenvolvimento da potencia no testemunho da consciencia é a vontade. Querer é expandir esta força objectiva esta força que nos constitue uma vez que ella se subjectiva em um acto de consciencia. E' por isso que nós fizemos uma differença entre a consciencia e o eu. O eu só está inicialmente na consciencia; é na vontade no acto unitivo das duas razões da affirmação que elle se completa. Se a palavra eu, indica todo o concreto do acto individual; é forçoso reconhecer, que d'elle não se póde abstrahir a vontade como não se póde abstrahir a consciencia: porque sem consciencia e sem vontade as duas razões da affirmação não constituem um concreto. A unidade da affirmação tem o seu principio na consciencia, (objectividade do subjectivo) tem o seu complemento na vontade: (subjectividade do objectivo) e por este ultimo acto temos toda a affirmação, que é a identidade do objectivo e do subjectivo.

Esta theoria no seu principio absoluto dá-nos o objectivo no poder, o verbo no subjectivo, e na vontade ou no amor o espirito da substancia infinita.

Esta theoria é uma deducção rigorosa do ensino da igreja, com a qual reconhecemos proceder o amor não *per modum similitudinis*, como a intelligencia; mas *per modum spirationis*, ou pela intima communicação nos principios essenciaes da affirmação *non factus nec genitus sed procedens*. Nada dissemos de novo: talvez tenhamos renovado, porém é certo que não temos innovado. Podiamos citar longos trechos dos doutores de igreja que ao mesmo tempo farião ver a ortodoxia da nossa doutrina e a exactidão philosophica da doutrina da igreja; mas por amor da brevidade contentar-nos-hemos de ver o que estabelecemos, ensinado por Athenagora com admiravel precisão na apologia dirigida a Marco Aurelio e Lucio Vero. Cum *Pater et Filius unum sint fit que*

Filius in Patre et Pater in Filio Unitate et potentia Spiritus « Talvez conviesse aqui citarmos alguns dos lanços de profunda argumentação que se encontram no tratado contra Ario de Mario Victorino, onde a definição do Verbo e do Espírito está profundamente desenvolvida: apesar do juízo pouco favorável que Trithemio com bem pouca crítica faz deste distincto metaphisico da igreja; a sua autoridade é tanto mais valiosa, quanto autorizado pelo voto de S. Agostinho que o inculca nem só como um ancião doutissimo e peritissimo em todas as artes liberaes; mas conhecedor da Sagrada Escriptura e investigador incansavel de toda a litteratura christã. Comtanta maior vantagem o poderíamos citar que S. Jeronymo apontando-o entre os escriptores contra Ario, nota lhe apenas que os seus escriptos só podem ser entendidos pelos eruditos. Mas em consequencia sómente desta obscuridade que exigiria uma longa e commentada citação referiremos os mesmos principios ali apresentados, com mais clareza expostos no seu hymno á Trindade.

*Adesto lumen verum Pater, omnipotens Deus.
Adesto lumen lunimis, mysterium et virtus Dei.
Adesto Sante Spieitus Patris et filii copula.
Tu cum quiescis Pater es cum procedes filius.
In unum qui cuncta nectis tu es Spiritus Sanctus.*

E no meio do hymno ei-lo dizendo:

*Sophia autem cum sit Christus, idem Christus filius docet,
Profectus patre patrem et Christum spiritus.*

E enfim conclue:

*Omnes ergo unum spritu omnes unum lumen.
Hinc singulis vera hinc tribus una substantia est.
Progressa a Patre Filio et regressa a Sspiritu.
Quia tres existunt singuli in uno singuli.
Haec est beata Trinitas Haec beata Unitas.*

No hymno 3.º sobre o mesmo assumpto nós o ouvimos exclamar
« *Cenerator genilus regenerans oc beata Trinitas.*

Verum lumen, verum lumen ex lumine, vera illuminatio: O beata Trinitas.

Mas, ainda a doutrina que expozemos inclue-se de um modo mais frisante no versiculo que segue :

Status progressio, reguassus, o beata, etc.

Quem não vê neste *lumen* e neste *status* o objectivo o poder ; neste *lumen ex lumine et neste progressio* o subjectivo e neste *illuminatio* n'esta identificação da substancia da luz com o seu fulgar e nesta regressão ou nesta comunhão dos dous attributos da substancia infinita o acto unitivo convertendo o primeiro movimento emissivo da manifestação do Verbo em uma regressão para a unidade da substancia ? e este sentido revela-se de todo quando n'outro versiculo elle diz : *Es ergo Spiritus Sanctos publicata forma apparens que substencia,* » nesta fórmula publicada temos o subjectivo contido no espirito, e nesta substancia que apparece, temos o objectivo identico ao subjectivo, sem que o espirito confunda a sua definição com as duas outras : pelo que elle ajunta *sed salvans regenerans que non manens generans ve substanciaes es* e sendo assim a unidade da natureza divina é o principio salvador e regenerador ; mas não é como o poder o principio primitivo e productivo. Repito. Podia apoiar tudo quanto tenho dito sobre a definição dos attributos da substancia infinita, nos textos de quasi todos os doutores da igreja ; mas baste os de um escriptor do seculo IV recommendado por S. Jeronymo e S. Agostinho, e cuja formula de linguagem faz sentir mais ao vivo a idéa philosophica que em todo o tempo encerrou o dogma catholico.

COROLLARIO DA DOUTRINA ESPOSTA.

A theoria philosophica da trindade ontologica nem só commenta o dogma catholico, quanto á definição das tres pessoas divinas, como tambem resolve a questão entre os gregos e nós acerca da sua processão.

Se da escriptura (S. João c. 16 v. 7, 14, 15, S. Paul ad Gal. 14 v. 5, A ct. c. 16 v. 6 e 7) e dos padres mesmo da igreja grega (vide S. Epifanio in Anchorato, S. Cyrillo, comm. ad Jocelem, S. Gregor Nicen contr. Eunom. S. João Chrisostomo, se deve concluir que a terceira affirmação procede das duas primeiras ; a sciencia não é menos pronunciada a tal respeito, dando na terceira affirmação a unidade das duas primeiras.— E' certo que o objectivo não se desenvolve senão subjectivamente, nem o subjectivo senão objectivamente : como se poderia dar o desenvolvimento authonomico de um objecto que não é

objectus sui — e como dar um *sui objectus* que não seja *objectus*? ora, quem póde então desconhecer que a afirmação ultima não sendo senão a unidade destas afirmações, por que nellas está a plenitude da afirmação ou do ser, procede igualmente de ambas. A doutrina de Theodoro, de que Phocio se prevaleceu para o triste escandalo da Grecia, revela essa falta da doutrina ontologica de que sempre tem vindo infectada a heresia nas escolas discolas que tem tratado do principio divino, ou seja a escola de Manes ou de Sabelio, de Ario, de Macedonio; em summa, desde os gnosticos até os socinianos.

Da sensibilidade.

O doutor angelico propõe uma difficuldade sobre o sentimento, que sendo tambem uma manifestação da vida parece importar um quarto attributo do ser; porém, conforme a doutrina aristotelica ou antes, conforme a doutrina geral é por elle a sensibilidade engeitada como pertencendo a um genero de operações de natureza *ad extra*: « *Nam sentire quod etiam videtur operatio vitæ in sentiente est extra naturam intellectualem neque totaliter est remota a genere actionum quæ sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum.* »

Não concordamos com o character *ad extra* da sensibilidade que lhe tem sempre dado a opinião geral: as razões em que nos fundamos serão desenvolvidas na cosmogonia. Todavia entendemos tambem com o doutor angelico não ser ella uma nova processão do ser. Para nós a sensibilidade não é um attributo distincto do ser; não porque seja uma disposição *ad-extra*; mas ao contrario porque é o movimento intimo das processões da substancia. Para nos sentir é pensar; sentir é querer, é a disposição intima no movimento da actividade; e esta doutrina tem manifesto apoio na opinião de S. Anselmo (Proslog. cap. 6.º) « se sentir não é senão conhecer ou para conhecer (porque quem conhece sente conforme a propriedade dos sentidos como pela vista as côres pelo paladar os sabores) convenientemente se diz alguém sentir de tal modo tudo aquillo que de tal modo conhece.

« Portanto, O' Senhor, posto que não sejas corpo, és summamente sensível: não pelo modo com que o animal conhece em corporeo sentido; mas porque summamente conheces todas as cousas.

Si sentire non est nisi cognoscere aut non nisi ad agnoscendum (qui enian sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem; ut per visum colores per gustum sapes) non inconvenienter dicitur aliquo modo

sentire quid quid aliquo modo cognoscitur. Ergo Domine quam vis non sis corpus vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis non quo animal corporeo sensu. »

DA PERSONALIDADE DOS ATTRIBUTOS DO SER.

These.

A afirmação implicando a objectividade, os attributos do ser sendo a definição do ser, são também affirmativos: e cada attributo implica uma objectividade, isto é, um substracto distincto.

EXPLANAÇÃO.

Em poucas questões a frivolidade do philosophismo se tem manifestado como fallando das tres personalidades divinas. Quando mesmo a teoria catholica não se podesse basear em principios evidentes: ella não teria menos um sentido profundo proveniente da natureza especial do seu assumpto: e quem entender combate-la sisudamente, de outro modo o não fará que por argumentos ontologicos. E' por demasiado ridiculo acanhar ás prescripções da ordem experimental um systema sobre os principios primitivos da afirmação: como se toda a afirmação fosse contida pela experiencia. Não se pejou porém o sensualismo de transformar a deductibilidade da afirmação pura em uma successão phenomenol: e em nome desse acanhado empirismo dirigir o insulto e o sarcasmo á especulação magestosa que elle não tinha força para comprehender.

O racionalismo tem tratado esta questão de um modo mais adequado: e sem se tornar superior inteiramente á idfluencia phenomenol, reconhece todavia que ha uma verdade na afirmação obsoluta: a essa competindo a explicação da ordem phenomenol; que não já ser por ella explicada.

De Laménais ainda depois das suas aberrações recanheceu, que a natureza divina implica uma trindade pessoal; infelizmente receiando talvez os melindres de seus novos alliados, que nisto vissem um resto da crença catholica, dá-lhes uma satisfação pelo termo empregado, explicando-o aproximadamente pelo termo energia. O primeiro sentido de Laménais é profundo; porém a explicação addicionada veio de nova obscurecer lhe a theoria e talvez negar-lhe a importancia. Admittidos tres attributos positivos na substancia infinita: isto é, a noção do ser objectivado, affirmando a substancia ou o acto infinito, implica na sua

objectividade, a trina afirmação do poder intelligencia e amor. A questão é, pois, esta : estas tres noções distinctas entre si, mas identica na sua essencia, são positivas ou limitativas ? Se positivas, cada uma dellas constitua um substracto ; porque o positivo é a unidade de um concreto e t do o concreto distincto, todo o concreto na sua unidade é um substracto, uma individualidade ; e sendo esta individualidade espiritual por derivação da individualidade humana se chama uma pessoa : e por consequencia os tres attributos do ser dão tres pessoas distinctas como a noção que as define individualmente, identicas na sua essencia ou no gráo de actividade que objectivão, identicas, digo, como a noção que as define essencialmente.

Dir se-ha porém, que os attributos do ser não são positivos ? então são limitativos ; e veja-se dahi em que absurdo se cahiria limitando a definição do ser. Não engeitamos todavia o termo energia empregado por Laménais ; porque este termo em si não é limitativo ; mas si se entende por energia uma manifestação limitada da força, uma relação extrinseca ; então a contradição é saliente. As energias divinas são pois as pessoas divinas.

DIFFICULDADES.

Obj. — Tres sub tractos limitão-se, porque o multiplo implica limites, *ergo*, os tres attributos do ser não podem ser substractos.

Resp. — Tres substractos, cujo principio affirmativo é limitado, são limitados, concedo ; limitão-se uns aos outros, nego ; porque o limite não resulta do multiplo, este é que resulta do limite ; mas o multiplo resultante do limite é o multiplo discreto e não o concreto : ora, tres substracto de um só principio affirmativo fazem um multiplo concreto. Logo tres substractos identicos no mesmo principio commum dos substractos si o principio é limitado, o substracto é limitado no seu principio ; e se é infinito o substracto tambem é infinito.

Insist. — Dados dous individuos juntos cada um delles tem o seu limite no outro, logo o limite resulta do multiplo.

Resp. — Dados dous individuos cada um delles tem o seu limite, no outro. Nego. Se, cada individuo tivesse o seu limite em outro individuo, o limite sendo negativo teriamos um negativo positivo, o que fôra uma contradição. Mas o limite sendo relativo e não positivo elle resulta da cessação de uma affirmação ; e não de uma affirmação positiva,

logo dous individuos são limitados pela cessação do seu principio affirmativo e não um pelo outro, portanto, é falsa a conclusão.

Insist.— O substracto é a essencia objectivada, ora a multiplicidade affectando a essencia é sempre discreta logo a multiplicidade dos substractos é tambem discreta, mas a multiplicidade discreta provém de uma relação limitativa, logo admittir na substancia divina multiplicidade de pessoas é admittir nella uma relação limitativa.

R.— O substracto é a essencia objectivada por modo restrictivo, isto é, restringindo a essencia ao substracto. Nego a maior. Por modo amplificativo não ficando a essencia restringida ao substracto mas só adequando o substracto a força affirmativa da essencia. Concedo.

Mas a affirmação da essencia não ficando restringida ao substracto, a multiplicidade dos substractos não affecta a essencia. Logo a multiplicidade dos substractos podendo dar-se n'uma só essencia, é neste caso uma multiplicidade concreta, não provém de uma relação limitativa, logo admittir-se na substancia divina multiplicidade de pessoas, não é admittir-se nella uma relação limitativa.

A essencia é a força intima da affirmação (a que a escola chama causa formal), o substracto, ou individuo ou pessoa é um concreto nessa mesma força; ora, a força affirmativa sendo o infinito o concreto no infinito não se distingue de outro concreto dessa mesma força, ou por outra, os dous concretos distinctos como concretos são todavia uma mesma força.

Este argumento deduz-se da valente prova que no seu proslogio apresenta S. Anselmo em favor da unidade divina; e Berti ajunta-lhe grande clareza, observando contra os unitarios e socinianos que a natureza humana ou a natureza angelica está limitada nos individuos pela sua constituição intima, mas não pelas condições da individualidade, que, se Pedro, Paulo, João, não fazem um só homem, é porque a natureza humana é finita mas todas estas individualidades seriam um só homem se a natureza humana fosse infinita.

Provado que os attributos divinos são outros tantos substractos, porque, a não o serem forão limitações, a philosophia transcendental poem-nos bem longe desse prejuizo vulgar, debaixo de cuja pressão mal se podia ter a nossa intelligencia na fé, que devia em preito a divina palavra. Parecia-nos que dos sacrificios pelo nosso pensamento feito á verdade revelada nenhum era tão credor de apreço como aquelle que fariamos confessando um Deus uno na essencia e trino em pessoas.

A escola sensualista que julga explicar tudo com a observação e a generalisação encarava a trindade como um abysmo entre a religião e a sciencia. Mas quando a religião estava debaixo deste anathema, eis surge o racionalismo e levado por um nobre impulso acima da generalisação chega ao principio universal do finito; neste principio reconheceu a necessidade de identificar o multiple.

Esta tendencia é sem duvida um prenuncio da afinidade entre toda a sciencia e a religião. Não é mais a religião que fica desligada da sciencia por estabelecer uma doutrina que a experiencia não explica, é sobre o empirismo que tem de cair o anathema. Sim é sobre elle que negando o universal nega a sciencia.

Infelizmente o racionalismo só nos offerece uma alliança que não podemos aceitar de modo algum, porque essa alliança é o pantheismo: essa identificação do multiple que Fichte nos propõe no espirito humano, Schelling na natureza, Kriese na consciencia suprema, não é a identificação do necessario em todos os seus attributos, é a identificação do universal e do necessario, é o que o christianismo combaten em Spinoza e Jordão Bruno, é um holocausto da individualidade na apothese da creação. O christianismo não póde aceitar esta alliança.

Embora a sciencia moderna renove a linguagem do absoluto; é certo que ella não tem attingido senão ao universal, e querer encontrar a identidade no universal, como tem feito o racionalismo, é alterar a natureza dos principios. O universal dá o multiple e o erro da philosophia racionalista tem sido parar nelle e julgar que na razão do finito se encontraria a natureza pura da affirmacão. Não é da razão formal do finito que o christianismo deduz os seus mysterios sobre a divindade; elles pertencem á affirmacão pura, isempta de toda a idéa de limite, a affirmacão *qua* affirmacão, em summa, affirmacão necessaria infinita, *una*.

Este antagonismo entre o pensamento catholico e o pensamento naturalista, a qualquer escalla que pertença, já foi profundamente traçado por S. Agostinho:

« Alguns (diz o santo deutor) entendem transferir as cousas incorporeas e espirituas ás cousas que conhecêrão pelos sentidos, ou áquillo que pela natureza do talento humano, pela vivacidade natural ou adjutorio da arte, chegarão a perceber a respeito das cousas corporeas, para que destas se queira medir e avaliar aquellas. Outros ha que sentem a respeito de Deus, segundo a natureza e affectos do espirito humano, se todavia a respeito de Deus alguma cousa sentem, e em consequencia

deste erro, disputando sobre Deus, encheu o seu discurso de princípios errados e flalazes. Ha ainda um outro genero, é o destes que se es-
forção por transcender pelo universal creado, que sem duvida é mutavel,
afim de poderem erigir o pensamento á substancia incommutavel, que
é Deus; mas sobrecarregados com o peso da mortalidade, querendo
parecer conhecer o que ignorão, e como não podem saber o que que-
rem, cada vez com mais audacia affirmando as presumpções de seu es-
pirito, fechão para si a estrada da intelligencia.

*« Nonnulli ea quæ de corporalibus rebus sive per sensus corporeos
experti noverunt sive quæ natura humani ingenii et diligentia vivacitate
vel artis adjutorio perceperunt, ad res incorporeas et spirituales transferre
conantur ut ex his illa metiri atque opinari velit. Sunt quidam alii qui
secundum humani animi naturam vel affectum de Deo sentiunt, si quid
sentiunt et ex hoc errore quum de Deo disputant sermoni suo distortas et
fallaces regulas fingunt. Est item aliud hominum genus, eorum qui uni-
versam quidam creaturam quam profecto mutabilis est, nituntur trans-
cendere ut ad incommutabilem substantiam quæ Deus est erigant inten-
tionem; sed mortalitatis onere prægravati, cum et videri volunt scire
quod nesciunt et quod volunt scire non possunt præsumptiones opinionum
suarum audacius affirmando, intercludunt sibi met intelligentiæ vias. »*

Ninguém poderá negar que o erro e a contradicção, deve ser o
resultado de qualquer descuido do espirito sobre a natureza do neces-
sario. Porém o pensamento christão firme na verdade revelada, a cada
duvida que se lhe propõe, remonta mais alto para a construcção da
sciencia; e eis ahi que chegando ao verdadeiro terreno, onde a sciencia
deve ser construida, ahi vê que a sua unica base é aquella mesma ver-
dade que se lhe empunha primeiramente ao pensamento só com a força
de um misterio. Estudámos o primeiro principio naquillo cujo con-
trario implica uma contradicção, estudámos a verdade necessaria e só
ella; é então que vimos que o ser é necessariamente objectivo e subje-
ctivo; e que estas duas affirmações sendo distinctas no seu concreto,
não podião definir uma essencia sem um novo acto que as identificasse,
e que constituia um terceiro concreto: e vendo que estes tres actos dis-
tinctos, sendo a denificação de uma só essencia identicos á essencia, elles
são identicos na essencia que definem; e se esta se define pelo objectivo
o subjectivo e o unitivo (poder, intelligencia e amor) nenhum delles de-
finiria a essencia, se nenhum delles fosse mais do que o seu concreto.
Vejaõ pois agora os propugnadores do naturalismo se a sciencia pôde

divorciar-se da religião, e admitir na afirmação pura uma noção abstracta, uma noção qualquer que não comprehenda a plenitude da afirmação. Negar a identidade essencial, ou substracial, a attributos que definem uma só essência é uma contradicção. Negar a pessoalidade a qualquer definição da afirmação infinita, seria definir a afirmação por menos afirmação; seria definir negando o definido. Já se vê que a idéa christã não póle temer os vãos da philosophia transcendental.

Expuzemos a definição da substancia infinita todos os outros attributos com que o culto dos homens sauda este principio affirmativo, que se manifesta extrinsecamente em tudo quanto existe; são applicações de todos estes principios que definem o ser na sua propria essência. Quando, por exemplo, no conceito do infinito, na afirmação plena que se afirma (intrinsecamente) e que affirma (extrinsecamente) nesta plenitude da afirmação, analysamos o principio de causalidade que lhe é implicito, nós saudamos o Creador. Quando contemplamos o necessario, e queremos estabelecer a sua differença com o contingente, nós o chamamos absoluto. Quando queremos assignalar a differença entre o infinito e o finito, cuja affirmacão é determinada dentro de tantos limites, nós o chamamos immenso. Quando no meio das limitações do tempo contemplamos a affirmacão necessaria, nós o chamamos o Eterno. Todos estes titulos não são outra cousa mais que os corollarios primitivos da affirmacão pura contemplados de um certo modo, pelo nosso pensamento. O mesmo acontece quando consideramos qualquer dos seus attributos intrinsecos.

Quando contemplamos estes attributos, determinando o movimento da natureza, damos-lhe o nome de Providencia. Quando attendemos ao amor ao principio unitivo, em relação com as nossas misérias, chamamo-lo misericordioso. Quando em relação com os nossos erros, clemente. Quando o consideramos determinando a harmonia na ordem moral, nós o chamamos justo. E qualquer outro attributo que á divindade se refira, é sempre uma applicação, uma deducção destes noções primitivas que apresentámos, ou como corollarios immediatos da noção do ser, ou como attributos em que esta noção se objectiva.

CAPITULO IV.

DO RELATIVO.

Uma theoria sobre o relativo importa mais na explicação do finito que na do infinito: importa mais na do finito, onde a affirmacão sendo

multiplica no sua essencia : é necessario evitar o perigo da negação absoluta ou positiva; mas, todavia, já se faz necessario explicar o relativo ; pois que nós o encontramos na mesma definição do ser, e receamos o prejuizo de que esta importe sempre uma limitação e mesmo uma negação positiva.

Combatemos toda a doutrina de um indefinido primitivo na affirmação necessaria, fizemos ver que esse indefinido tomado objectivamente era tão contradictorio, como a affirmação de nada. Porém a definição implica uma relação, e se se entender que a relação é sempre limitativa ; achar-nos hemos no mesmo embaraço ; sem devermos admitir um indefinido primitivo, nem um primitivo limitado. E' preciso, portanto, não progredirmos sem mostrarmos que o relativo não nega o positivo mas está nelle comprehendido.

1ª these.

O relativo é a deductibilidade do positivo.

2ª these.

O positivo é o concreto objectivo da affirmação.

Explicação.

Tudo o que no concreto se contém, tudo quanto o pensamento póde nelle analysar, tudo isso é o relativo. Hade se nos conceder esta doutrina por que é certo que o relativo é affirmativo ; é certo que o pensamento diz alguma coisa quando estabelece alguma relação : e se este acto do pensamento não se refere ao concreto objectivo, ao positivo : refere-se ao nada ; é forçoso pois que a affirmação relativa seja uma affirmação positiva, e que a differença entre ellas seja unicamente accidental o positivo é o affirmativo primitivo, o relativo é a mesma affirmação ; mas deduzida do seu estado primitivo. Tomemos o exemplo de um concreto e analysemos-lo nas suas differentes relações. Seja um homem. A affirmação simples deste homem é synthetica, ella affirmar todos os phenomenos, modos, etc, deste homem, a sua essencia, tudo que constitue o objecto affirmado, e tudo isso sem significado individual, e não significando senão o concreto : neste concreto objectivo temos uma affirmação simplesmente positiva. Examinemos agora a deductibilidade desta affirmação ; examinemos como nella se contém o relativo.

1ª deducção. — Está claro que este homem que foi primeiramente

afirmado syntheticamente, se fôr agora affirmado por um juízo analytico discernindo a unidade em todas estas condições que nella formão o concreto, a affirmação objectiva é sempre a mesma, o modo subjectivo é que é differente; primeiro affirmou se o concreto sem se attender ao seu principio intimo, agora analysa se a unidade que veio syntheticamente na primeira affirmação.

Está claro que a relação resultante deste juízo analytico é a confirmação do positivo e dá-nos um relativo confirmativo.

2.^a deducção. — Demos que em vez de affirmar a unidade, eu no concreto distinga as suas condições umas das outras (que aliás são concretamente identicas). Neste caso eu não faço um juízo que confirme a affirmação concreta ou um juízo sobre a sua confirmação que é relação de unidade: o que eu faço neste caso é explicar esta unidade na analyse das suas condições. Mas tambem é certo que, deduzindo analyticamente as condições do concreto, eu estou positivamente nelle, eu não saio do positivo.

A differença entre a primeira deducção e a segunda é esta: que na primeira a unidade affirmar se de um modo analytico e as noções que a definem affirmão-se de um modo synthetico; e segunda analyse affirmar cada condição isoladamente e a synthese contém a unidade e todas as outras condições.

Se no corpo deste homem que tomei para exemplo, eu sem negar que os olhos, a boca, o nariz são o concreto na unidade do corpo: todavia, tomar cada uma destas partes distincta das outras, e fazer um juízo analytico entre cada uma dellas e o principio de unidade que constitue o concreto: é certo que a relação de cada uma destas partes do corpo analysada das outras não está fóra do positivo corpo.

Por consequencia ainda nesta deducção o relativo, como se vê, é comprehendido pelo positivo: ou seja a affirmação confirmada pela analyse da unidade, ou seja explicativa pela analyse das condições que a definem, sempre a relação é intrinseca ao concreto, ao positivo, ao objectivo, e assim como chamamos a primeira relação confirmativa, chamaremos a segunda explicativa.

3.^a deducção. — Marquemos agora a extensão deste corpo; digamos: este corpo tem tantos palmos, ou por outra, nestas e nestas propriedades está a plenitude do objecto que affirmamos (o corpo). Eu aqui não analyso a unidade confirmando a affirmação; eu aqui não analyso as noções que a definem explicando-a. Que faço eu, pois? Dir-se-

me-ha que eu já marco um limite ao corpo, e que, por consequencia, é tempo de dizer o que entendo sobre o negativo.

Por ora ainda não. Na primeira deducção eu analysei o principio da unidade em si; no segundo caso eu analysei cada condição da unidade em si; agora eu analysei em si a relação entre a unidade affirmativa e todas as noções do concreto.

Ora, se a unidade, o principio affirmativo fosse o infinito como em Deus, voltariamos á primeira deducção, porque a relação do attributo e da essencia no infinito é a sua identificação, é uma confirmação; porem, sendo como no caso presente uma affirmação limitada, confesso que se segue *per accidens* uma limitação, mas esta limitação vem *per accidens* á relação directamente descoberta pelo pensamento que está ainda dentro do concreto a que elle se refere; comtudo, esta affirmação estabelecendo o termo do concreto, agora não nos resta senão sahir deste concreto e veremos se encontramos um positivo negativo. A relação que acabamos de estabelecer compete o nome de relação determinativa.

4ª deducção. — Da ultima analyse que fiz na synthese de um concreto resultou uma noção do finito. O principio affirmativo, cuja deductibilidade analysei na comprehensão das noções que o definião, era um principio limitado e quando eu disse este corpo tem seis palmos: isto importa dizer este corpo não tem mais de seis palmos, ou ha outro corpo, outra couza qualquer que não é este corpo; porque a affirmação assim determinada não é o infinito.

Aqui temos uma difficuldade a resolver porque a relação parece estabelecer uma negação, mas não se póde estabelecer senão um positivo e portanto teremos um positivo negativo, só podemos sahir desta contradição mostrando que o relativo limitativo é um modo da affirmação do concreto.

Examinemos. Em qualquer limitativo é sempre necessario que a um termo se siga outro; de outro modo, affirmar-se-hia nada, por consequencia o pensamento progredindo depois da determinação de um concreto dá logo outro concreto definido ou indefinido, ou eu diga este objecto não é este outro, ou eu diga este objecto não passa daqui, sempre no termo da affirmação do objecto, dou outra affirmação: no primeiro caso o meu pensamento afirma um outro objecto definido, no segundo afirma um indefinido, porque dizer isso não passa daqui, é o mesmo que dizer daqui para diante existem outras cousas: então já se

vê que o *Limite* da afirmação não é uma negação positiva, é uma negação unicamente relativa, e que a negação relativa é unicamente a cessação de uma afirmação e o princípio de outra afirmação. *Nex datur hiatus in natura*. Este axioma é de uma força ontologica, a relação limitativa não está entre duas afirmações está nellas ; porque apenas termina em uma nesse mesmo termo começa na outra ; assim pois ainda a relação limitativa é uma deducção do positivo, ou por outra, um modo do positivo.

Ora, nos dous casos que apresentamos vimos que, ou tenhamos duas afirmações definidas, ou uma definida e outra indefinida, sempre a operação do espirito actua no positivo : e que o limitativo não é outra cousa senão a variedade do positivo.

3.^a deducção. — Supponhâmos que eu quero dizer que o corpo não existe, eu nego um positivo. Examinemos :

— Qual é o positivo que eu nego ?

— O corpo.

— Mas se o corpo é objectivamente positivo, eu não o posso negar elle existe e eu hei de dizer que existe.

— Elle existe, mas é no meu pensamento, e eu nego na realidade aquillo que existe no meu pensamento.

— Elle existe no pensamento, quer dizer que o pensamento é a forma de um corpo, e essa forma eu não a nego : affirmo-a ; portanto o que é positivo é por mim affirmado, e o que não é, não póde ser por mim affirmado nem negado ; pois é preciso ser, para ser objecto do pensamento. E' forçoso, pois, ainda explicarmos esta operação do espirito, a que chamamos negação, como um modo da afirmação : e fazermos ver que a differença é unicamente formal. Com effeito, neste caso temos dous positivos, o pensamento bem determinado em uma forma (a imagem de um corpo) e temos o mundo exterior. Affirmamos a forma do pensamento (este corpo) e o objectivo do pensamento (a universalidade das cousas, o mundo), a respeito de qualquer destas duas noções ha uma afirmação positiva.

— Mas não se póde negar que temos tambem um relativo — não existe.

— Este — não existe — não é essa contradicção de um positivo negativo é a synthese do pensamento em duas afirmações tomadas discretamente sendo uma objectiva e outra subjectiva. Assim explicado o termo negação é que elle póde ser aceito.

A differença, pois, que se dá entre a negação e a limitação é que nesta a afirmação discreta é objectiva ou subjectiva, e naquella afirmação discreta comprehende o objectivo e o subjectivo. Assim quando eu combino ou dous pensamentos entre si ou dous objectos entre si, e os distingo um do outro, a relação destes dous objectos é limitativa, porém quando os elementos combinados são um modo do pensamento e a realidade, a afirmação discreta dá o que se chama uma negação.

No que acabamos de expor, a nossa intenção foi desmentir toda a illusão de um relativo que não se acha comprehendido no objectivo, ao qual está ligada toda a acção do pensamento. Por isso não explanamos o relativo comprehensivo nem o relativo comparativo; porque o primeiro, encerrando um concreto em outro concreto distincto d'elle e que lhe é superior como principio de causalidade, de nenhum modo pôde haver receio que se supponha negativo; e segundo combinando dous concretos também não contém visivelmente senão elementos affirmativos.

Quanto ao comprehensivo nós o explanaremos quando tratarmos das relações do finito e do infinito. Tendo, pois, como positivo o concreto da afirmação a theoria do relativo é a seguinte :

1ª these.

O relativo é a deductibilidade do positivo.

2ª these.

Esta deductibilidade é concreta ou discreta, isto é, dá-se em um só concreto ou em muitos concretos.

3ª these.

O relativo concreto é a definição ou explicação, ou a determinação do concreto.

1ª divisão.

O relativo define o concreto quando é a analyse da identidade do concreto em si mesma : neste caso elle é confirmativo.

2ª divisão.

O relativo explica quanto elle é a analyse das noções contidas na unidade concreta, n'este caso elle é explicativo.

3ª divisão.

O relativo é determinativo quando elle analysa a comprehensão das noções de um concreto no seu principio affirmativo.

Corollario.

O relativo dentro de um concreto é sempre uma analyse; pois é a possibilidade de distinguir como conceito o que é objectivamente identico.

4ª these.

O relativo discreto é a aptidão do multiplo para a synthese do pensamento.

5ª these.

O relativo discreto é comprehensivo, comparativo, limitativo e negativo.

1ª divisão.

O comprehensivo é a affirmação constituida discretamente no principio de casualidade.

2ª divisão.

O comparativo é a idealidade formal na multiplicidade da affirmação.

3ª divisão.

O limitativo é a affirmação discreta no multiplo.

O limitativo é absoluto ou relativo.

O absoluto é a affirmação discreta do definido e do indefinido.

O relativo é a affirmação discreta do multiplo definido.

4ª divisão.

O negativo é a affirmação discreta do subjectivo e do objective.

Com esta theoria do relativo conseguimos evitar toda a contradicção na definição do absoluto e na affirmação do finito, já vimos que o relativo não altera a unidade concreta. Esta doutrina evita o grande erro de Gilberto de la Poirée combatido por S. Bernardo e condemnado no concilio de Reims de 1148. A confusão do relativo com o negativo induziu sem duvida a este illustrado philosopho a não admittir relações na unidade e a separar portanto a unidade divina das processões que a definem, era dar um primitivo indefinido e que importava ou a negação da trindade ou a instituição de uma quaternidade. Porém, tomando nós como principio critico que o relativo não altera o positivo e que o relativo confirmativo não é outra coisa mais que a affirmação analitica

da unidade, analise esta que não alterando a noção concreta é a mesma doutrina de Gregorio de Reivini empenhadamente sustentada pela escola Augustiniana, e que como observa Berti é a mesma que a distincção virtual dos Thomistas a distincção formal dos Scotistas ou a intencional de Henrico. Se o nome tem variado tanto em diferentes escriptores, ninguém me irá á mão por eu empregar o termo de relação analytica. Em conclusão o sentido das nossas palavras está todo nos padres do concilio de Florença. *Nos dicimus substantiam et personam sive hypostasim esse idem in re, differre autem nostro intelligendi modo.*

Quanto ao relativo discreto de que são fórmulas o comprehensivo, o comparativo, o limitativo e o negativo : é quando tratarmos do finito que faremos ver o seu alcance.

RELACÕES NA DEFINIÇÃO DO SER.

I.

Uma theoria do relativo completando as respostas a qualquer duvida, que se possa suscitar sobre a definição do ser; convém agora definir estas mesmas relações, que analysão essa trine definição. Vimos lo definido em poder, intelligencia e amor, ora sendo a noção do poder primitiva na affirmação necessaria a primeira relação, que temos a estabelecer é a da intelligencia, que é a primeira dedução do poder. Vimos que a intelligencia individualmente tomada era a reprodução do acto primitivo : aqui temos uma primeira relação que vem a ser a relação entre o objectivo e o subjectivo que afirma.

Perém vimos ainda que a intelligencia como definição da affirmação pura havia de ser identica ao objectivo definido, havia de ser consciencia : temos pois na processão da intelligencia duas relações analyticas ; a primeira que a define individualmente : a segunda que a define na identidade do ser : e nestas duas noções de affirmação subjectiva (definição pessoal) e affirmação identica (definição no ser) temos todas as relações da intelligencia na affirmação necessaria.

Vimos, porém, ainda que o ser se define pela unidade destas duas noções, unidade que começa pela identificação da intelligencia no poder ; mas que não chega a sua plenitude ; senão pela affirmação de toda a força objectiva no subjectivo ou do poder na intelligencia : está claro como já fizemos ver que este terceiro acto define na definição dos

outros, dos quaes elle constitue a unidade; e por consequencia não temos uma nova relação para analysa-lo como acto individual (como acto individual elle defini-se no objectivo e no subjectivo); porém, como definição do ser então sim, temos uma terceira definição, temos mais uma relação na definição do ser. Mas esta relação é a unidade de todas as noções constitutivas da affirmacão pura; por consequencia, além desta não ha mais relação alguma confirmativa da natureza divina.

Assim a primeira relação é a analyse que dá a intelligencia deduzida do poder infinito; mas que o dá como um acto individual, e como um acto individual affirmando o objectivo, sem que a analyse dê com tudo a sua identificação: apparecem semelhantes; mas distinctos.

A segunda relação é a analyse identificando a affirmacão no objecto da affirmacão, e entrando como definição da affirmacão pura, cuja unidade começa a construir.

A terceira relação é a analyse da identificação do objectivo no subjectivo correspondente á primeira, e que constitue a affirmacão pura na unidade infinita.

A processão da intelligencia é a verdade, a identificação da intelligencia e do poder dá o bello, a unidade plena da affirmacão dá o bem.

A verdade.

Pouca explicação requer este ponto. O conhecimento mais rude comprehende que a verdade está em pensar sobre as cousas como ellas são: e que o pensamento é que depende da realidade; e não a realidade do pensamento: portanto a verdade na sua noção necessaria é a processão da intelligencia; mas se pensar é pensar alguma cousa, é claro que esta definição proceda de um juizo analytico.

E' tudo quanto temos a dizer sobre a verdade, ella é a harmonia do objectivo o do subjectivo considerado distinctamente. Talvez se nos pergunte se na consciencia é que está todo o valor do psychologismo, nós reconhecemos por este principio a verdade dessa doutrina. Respondemos que na consciencia não ha só a harmonia destes dous principios ha a identidade; na consciencia não ha só verdade ha o bello. Respondemos que ha mais que verdade, ha o bello; como provaremos mais abaixo. E para satisfazer a toda a duvida, observamos que, quando se estabelece unicamente a relação da verdade no testemunho da consciencia é fazendo uma analyse da consciencia e da substancia conscia: e não

podendo deixar de admittir a sua harmonia ; pois que os dous principios concretamente identicos, agora tomados analiticamente, por força que hão de ser harmonicos entre si. Mas sempre é certo que mesmo no principio da consciencia quando estabelecemos sómente a relação de verdade nós nella mesma analysamos o objectivo e o subjectivo.

O nome de percepção interna com que vulgarmente se denomina a consciencia, em vez de pensamento identico, faz ver claramente a analyse que opera o nosso espirito quanto deduz da consciencia a relação de verdade.

Como agora só tratamos de uma relação explicativa na affirmação pura, não temos que lhe procurar limites e por isso nada diremos agora sobre a noção geral do erro. O que nos importa é saber que analysando da substancia infinita o acto cognoscitivo, este acto analysado define-se-nos deste modo—reprodução da substancia

Por esta definição note se ainda, analisamos a reprodução mas não negamos essa outra relação da intelligencia que encontraremos na definição do bello e é identidade ou consciencia : não a negamos, porém deixamo-la no seu character synthetico. Reconhecemos mesmo que para conhecermos perfeitamente a intelligencia é preciso estudá-la não só como intelligencia na sua definição individual; mas como definição do ser, como acto intimo na objectividade primitiva da substancia infinita (o poder). Porém como dissemos, esse estudo dá outra relação. A verdade é pois a harmonia da intelligencia e da substancia na constituição individual da intelligencia.

Agora estudemos a intelligencia debaixo da outra relação, estudemo-la não só como affirmação da substancia mas como affirmação intima da substancia ou por outra como substancia afirmando-se. Estudemos cuidadosamente esta relação sobre a qual real ou apparentemente tanta divergencia tem havido nas opiniões dos homens.

Exporemos as doutrinas que conhecemos a este respeito, e depois sustentaremos a nossa.

O bello.

Gioberti define o bello, a união individua de um typo intellectual com um elemento fantastico feito por obra da imaginação esthetica.

E' esta definição no fundo a mesma de Hegel, que o define a manifestação sensivel da idéa : e em que diverge de Schelling que encontra

o bello no infinito mostrando-se finito ; e isto pela mysteriosa harmonia da força conscia e a força não conscia ? Seguindo outro processo o padre André apoiado na doutrina de Santo Agostinho *omnis porro pulchritudinis forma unitas est*, em vez de elevar-se deste principio critico ao principio absoluto como fez o santo doutor limitou-se a applica-lo ao estudo do bello sensivel. O padre Ruffier com a tendencia modesta do seu espirito contenta-se com o bello que encontra na *fó ma commum* : Kant encerrando-se na critica do subjectivo só o reconhece á mercê da harmonia esthetica. A doutrina de Kant combina-se com a de Jouffroi, em que ambas exigem no bello a negação de uma finalidade e a harmonia subjectiva, Jouffroi exprime o seu pensamento com esta energia ; o bello é o contrario do util, o bello é o prazer inutil.

Esta doutrina é um protesto solemne contra a de uma escola que se póde chamar utilitaria e que só descobre o bello na proporção dos meios aos fins. Quem o pensaria ? Platão, que no Phedro e no Phedon e no Timeo apresenta o bello como o ideal, sugerindo assim a opinião de Cousin, de Gioberti e de Schelling : no 2º livro das leis e no Hyppias pertence justamente a esta escola utilitaria ! a esta escola pertence tambem entre os modernos Dugald Stewart. Outros têm achado melhor dar de mão todo o estudo do bello attribuindo-o a uma disposição fortuita da sensibilidade !

Voltaire, tendo consultado o gosto de um mariola, de um negro de Guiné e do diabo emfim, e vendo que um achava que o bello era uma mulher com olhos esbogalhados, uma goela larga e chata e uns hombros trigueiros ; vendo que para o negro era uma pelle preta e oleosa, uns olhos enterrados e um nariz chato ; e que para o diabo a belleza estava nos cornos, no rabo e nas garras : homens e não obstante presumir que achariam belleza em algumas maximas de Zoroastro e de Confucio, ou todos os na dedicação de Codro ; apesar disso como para elle o bello é o prazer e o prazer é relativo como as modas ; este distincto philosopho, não menos desdenhoso para com a razão que para com a crença, nem ao menos se lembrou que a variedade dos factos se explica por um principio universal, até mesmo por um principio geral : achou a materia muito obscura á vista de gostos tão variados. « E é ainda uma razão, diz elle, que me determina a não fazer um tratado do bello. » Foi pena !

O christianismo não ficou indifferente ao estudo deste principio e ensinando sobre todas as materias a verdade mais elevada, foi encontrar o bello na mesma natureza divina. Nas sagradas escripturas e nos

doutores da igreja, Deus é a belleza. Quanto as sagradas letras, nós o encontramos já como uma verdade estabelecida de antemão quando se falla nos gozos inefaveis que hão de fruir os bemaventurados na contemplação divina; e já de um modo explicito apresentando-se Deus como principio supremo desta belleza que se irradia na criação.

Basta lermos o psalmo 44: « Tu vences em formosura os filhos dos homens e a graça se derramou pelos teus labios. » — *Speciosus forma præ filiis hominum diffusa est gratia in labiis tuis.* — Adiante: « Assignalas ta pela tua gloria e a tua belleza. » — *Specie tua et pulchritudine tua.*

No psalmo 95 diz ainda o psalmista que tudo na sua presença é belleza e confissão do seu nome: *confessio et pulchritudo in conspectu ejus.* E que diremos da idéa que nos dá o auctor dos cantares da belleza divina? Esta linguagem das escripturas foi comprehendida pelos padres da igreja. Começando por S. Dionysio Areopagita, cuja obra dos Nomes Divinos é nada menos que o desenvolvimento desta doutrina, ouçamo lo:

« Deus é esta belleza que é sempre do mesmo modo e invariavelmente o bello, que não nasce, não morre, não cresce, não diminue; que não é bello em parte e em parte torpe; ou algumas vezes sim, e algumas vezes não; nem bello porque comparado a este objecto, e não bello porque comparado áquelle outro objecto; nem que o deixe de ser aqui ou ali, como sendo bello para uns e para outros não. Mas que é bello, por isso mesmo que elle por si comsigo e de um só modo é sempre o bello, e por isso que elle comprehende em si excellentemente aquella fonte de belleza, pela qual todos as cousas se chamão bellas. Porquanto toda a belleza e todo o bello subsiste anteriormente como causa em uma rasão simples e uma por aquella natureza simples e superior a todas as cousas bellas. »

Apontemos ainda S. Athanasio explanando o psalmo 44: *Est autem speciosus iis qui norunt adventum ejus quique pulchritudinem ejus mundanam omnem exsuperantem possunt intelligere;* e depois considerando o verbo como o guerreiro que vence todos os seus inimigos quando o psalmista exclama: *Specie tua et pulchritudine tua intende prospere procede et regna.* Commenta-o o santo e illustrado patriarcha de Alexandria: *Species et pulchritudo militis illius est deitas eius et prestantia qua omnes exsuperat.* Para não augmentar as citações lea-se S. Agostinho na explanação dos psalmos, e sobre tudo os seus tocantes solilo-

quios. Lêa-se S. Thomaz de Aquino pars. 1^a c. 8^a, S. Bernardo no commentario ao cântico dos canticos, ou por outra não sei se se encontrará um doutor da igreja, um theologo, um escriptor ascetico onde a noção do bello não explique a natureza divina e o principio da affirmação necessaria...

A natureza divina do bello ou o bello considerado como uma relação explicativa do necessario não se encontra senão no christianismo. Os philosophos que tem limitado a sua especulação ao universal, que não se tem lembrado de fazer uma distincção entre o universal e o necessario podião em muito boa fé considerar o To Kalon de Platão como um principio absoluto; porém attendendo-se a que o logos de Platão não continha senão as idéas, os typos do possivel e não a reprodução da substancia infinita e que o bello da doutrina platonica, no sentido mais elevado deste philosopho é a realisação do ideal: não desconhecendo a differença entre a idéa da affirmação finita e a idéa que affirma a divindade reconhecea que compete á Bibilia e ao christianismo um pensamento original sobre o bello.

Verdade é que Alcinqus e Plotino tambem estudão o bello na essencia divina, e dahi concluem alguns criticos, que os padres da igreja beberão essas grandes doutrinas no neo-platonismo alexandrino. Basta lêr a Biblia para conhecer que os padres da igreja, com uma intelligencia cultivada no estudo dos differentes systemas, não elaborarão outros pensamentos senão os da Biblia. Basta vêr a coordenação que ha na doutrina dos padres e as contradicções em que cahe Plotino, para reconhecer que naquelles ha a doutrina homogenea que decorre toda e sempre de um mesmo principio e que nos alexandrinos ha uma doutrina combinada de differentes escolas, e que se viu obrigada a aceitar nessa combinação grande parte dos principios christãos. Eis aqui alguns trechos de Plotino. « Reconduzida á intelligencia, a alma vê, pois, crescer a sua belleza; com effeito a sua belleza proprio é a intelligencia com as suas idéas (por ora temos Plotão com um toque pantheistico.)

« E' quando ella é unida á intelligencia que a alma se acha verdadeiramente isenta (isto não é platónico parece mais um enxerto da escola indiana de Patandjali), tambem diz se com razão que o bem e o bello para a alma é tornar-se semelhante a Deus por que elle é o principio da belleza e das essencias: ou antes o ser é a belleza.

Depois de ter-se elevado da expressão ideal do sensivel ao universal como Platão e desta ao ser mesmo como a biblia: dahi por diante é o

ser mesmo que elle toma por primeira affirmação do bello : e ainda um pouco adiante.

« Se se pôde chegar a ver aquella belleza que dá a todos os seres a sua perfeição, ficando sempre immovel em si mesmo, sem nada receber ; se se repousa na sua contemplação e que della se goze, que belleza ainda se desejará ver. Sendo a belleza suprema a belleza primeira, elle torna felizes todos os que o amão, e de sorte elles também se tornão dignos de amor. » Prescindindo da tendencia panth-istica que manifesta este principio absoluto, (a intelligencia com as suas idéas), convertido em moito individual (a belleza da alma) e prescindindo do quietismo que poem a felicidade suprema na isenção completa da alma, a philosophia pagã não apresenta nada tão elevado como esta doutrina de Platão. Porém esta doutrina é uma doutrina christã, é o christianismo que primeiro a ensinou. É no christianismo que ella conserva todo o cunho da originalidade.

As doutrinas sobre o bello podem, pois, reduzir-se a esta classificação : doutrina critica, ou aquella que em vez de defini-lo procura os caracteres que o manifestão ; tal é, como já vimos, a de Buffier do padre Andrew, de Cicero, de Stemart, de Juffroi e mesmo a de Kant ; a doutrina do ideal cosmogonico, tal é a de Gioberti, de Hegel, de Schelling e de Platão. A doutrina ontologica, esta é a do christianismo e recebida pela escola de Alexandria.

Não temos que discutir os principios criticos do bello nem que nos occuparmos dos que investigão as suas relações com o nosso pensamento. Isso teria logar si da esthetica dissertassem-os agora ; mas della só estudamos agora o principio fundamental porque temo-lo por principio ontologico. Realmente não vemos por que tantos philosophos definindo-o desde Platão até os nossos dias, paravão em uma razão cosmogonica, e que mesmo intelligencias como a de Gioberti que como philosopho transcendental foi um dos mais heroicos impugnadores do naturalismo exigão para o bello as condições do finito e do sensivel.

Se o bello não é um principio ontologico, se elle não entra na affirmação necessaria, se elle é o pensamento divino não reproduzindo a sua propria substancia, mas affirmando as condições do finito, é preciso defini-lo como uma limitação da existencia. Porém, esta mesma escola cosmogonica ainda quando exige a fórma sensivel para a definição do bello reconhece que o seu fundamento está na idéa que vivifica esta

fôrma. Mas, porque procura ella o fundamento da sua definição na idéa? Porque recorre ao universal? E' porque o universal é o principio formal do finito, é a sua condição affirmativa.

Se o bello fosse o negativo, então não precisaríamos do ideal na explicação da esthetica. Precisamos do ideal porque o ideal é o affirmativo do finito e para o bello precisamos do affirmativo. Contradiremo-nos portanto, ficando no ideal do finito, pois que elle não é o affirmativo pleno. Sendo o bello affirmativo, a sua definição plena ha de encontrar-se no ser. Está claro que a theoria platonica não dá a ultima razão do principio, cujas applicações contempla nas obras da natureza e da arte.

O bello é affirmativo e todo o affirmativo contém-se eminentemente no ser. E', pois, no sentido christão que a philosophia o deve estudar. Considerado o bello como um principio ontologico, que principio é este? Depois de termos feito ver aquillo que tomamos por attributos da substancia infinita; está visto que não é como attributo que o havemos de considerar. Já marcamos o sentido restricto desta palavra, o attributo é um acto, é uma definição da substancia infinita, necessaria, uma; mas que acto é este a que chamamos o bello? A explicação positiva do ser já está dada no poder, intelligencia, e no amor. Quem dirá que o bello é um acto, que o bello é um concreto? Talvez possamos dizer que a maior importancia do Ippias de Platão é fazer ver o caracter logico do bello. Sempre que o outro interlocutor apresentava como um concreto: para definir o bello, Socrates lhe apresenta outros inteiramente distinctos, aos quaes se liga esta mesma noção. O bello não é uma noção positiva, é uma noção relativa, e sendo um relativo necessario, é um relativo explicativo do ser. Provado, pois: 1º, que o bello é uma noção do necessario; 2º, que elle não é positivo mas relativo. resta ver qual é a relação que elle explica na definição do ser: já o dissemos, esta relação é a identidade da intelligencia na substancia, é a consciencia. E' certo que assim como a esta analyse do pensamento, que o define em si, que o dá como testemunha da existencia, uma relação vital se manifestou no seio da affirmacão e a esta relação vital chamou-se verdade; tambem quando uma nova analyse ordinando nas relações confirmativas do ser diz a identidade do subjectivo e do objectivo de quem primeiro só dizia a harmonia: uma nova relação vital se manifesta no seio da affirmacão: esta relação deve ter um nome, e nós já lh'o temos dado; este nome qualquer que seja a

divergencia dos philosophos sobre a sua definição é intendido por todos, este nome é o bello.

A escola realista que o vê na imitação da natureza tem razão em parte: ninguém lhe contradirá que para haver belleza é preciso que haja verosimilhança; mas também qual será o realista que entenda que o bello está antes na somma dos pormenores que na viveza da expressão? Nenhum. Se acaso a tal respeito não nos entendessemos, esta relação affirmativa que dá a identidade da intelligencia na substancia, não tinha ainda um nome na linguagem dos homens era preciso inventa-lo; mas tem um nome; porque é em consequencia desta relação que o realismo exige a imitação da natureza; pois não ha imitação sem o objectivo, e o subjectivo e é o que ella o requer. Esta escola tem receio que o idealismo ponha de parte o objectivo: esses receios são legitimos: não ha manifestação de vida sem o objectivo; e de outra parte quem diz imitação não diz cópia não diz sómente uma reproducção do exterior; não se imita a natureza se não se analysa o pensamento intimo da natureza; o erro da escola realista é a opposição supposta entre o objectivo e o subjectivo estas duas noções não se contradizem: distinguem-se no concreto individual; mas identificão-se na sua essencia, confirmão-se. O subjectivo é o objectivo mais objectivo, mais completo; não ha pois limitação da natureza quando com miudezas que nada significão se encobre o que é affirmativo na natureza. Isto é, o que mesmo sem necessidade de muita philosophia nos dizem Boileau, Horacio, Quintiliano, nos dizem os mestres da arte, nos diz o senso commum, nos dirão mesmos os realistas que mais tenham peccado na proximidade dos pormenores. Mas porque é que realistas e idealistas se combinão em admittir que os pormenores que não servem para fim da descripção, devem ser evitados? é porque o bello é a identificação do subjectivo no objectivo, é porque a belleza de qualquer obra não está no pensamento que exteriormente a percebe; mas no pensamento que existe mesmo dentro da combinação objectiva, é porque a obra da arte, a obra bella, é uma obra que falla de si, que nos deixa na illusão de que ali ha uma consciencia, porque ella apresenta o phenomeno phisico da consciencia.

De outra parte a escola idealista quando nas condições de um symbolo encarna uma idéa pretendêra com isso realisar o contradictorio? Ou antes o nada? Quem o dirá? Pois que se ella realisa expondo a idéa em um elemento symbolico protesta pela sua tendencia objectiva. Em que consiste a sua opposição ao realismo? Não é no receio de que

a descripção do commum não apresenta um objectivo sem pensamento identico e que a arte se perde em uma criação que não seja o phenomeno da consciencia?

Está claro, pois, que ambas as escolas se combinão no mesmo pensamento, ambas encontrão o bello na objectividade do subjectivo, na consciencia. Depois do que tem escripto Gioberti, Kant, Hegel, Cousin, Jouffroi impugnando o principio utilitario, parece-nos que é desnecessario ainda encerrar a questão por esse lado. Seria repetir o que já está muito dito lembrar que em uma montanha, em um campo ataviado de verdor, em um céu estrellado em tudo quanto chamamos bello não é o material que é bello, é o pensamento que o anima.

A essencia intellectual do bello é o que creio hoje conhecido de todos; mas a tarefa que penso caber-me depois de ter elevado o bello acima do ideal cosmogonico onde o collocar Platão e contempla-lo na affirmação intrinseca da natureza divina, segundo a theoria christã e catholica; a tarefa que penso caber-me, é unicamente esta de mostrar: 1º, a natureza relativa do bello; 2º, em que relação o havemos de encontrar. Ora, tendo já feito ver que este ideal que todas as escolas reconhecem no bello é o ideal identico continuemos a esclarecer esta doutrina com novas observações.

Se ao lado de um trabalho artistico que sobresahe pela imitação animada da natureza; ou pela expressão, eu examinar também uma machina, um instrumento qualquer habilmente preparado, e que dê uma alta idéa do seu autor: nesta proporção dos meios aos fins, eu admiro o pensamento; mas não acho belleza na obra que o annuncia; é porque o pensamento que inventa um grande instrumento deduz-se do facto ou do objectivo que se propoem á minha intuição; mas não se identifica nelle: eu concluo de uma grande machina um grande constructor; mas não vejo nella um grande constructor. O objectivo e o subjectivo não se identificão vê-se pensamento; mas não se vê consciencia e o bello não apparece. O mesmo acontece em um trabalho de litteratura se a linguagem exprime sómente um desenvolvimento do pensamento, se ella indica só um pensamento que conhece muito eu a ouvirei com prazer pelo resultado que dahi colho: direi que é uma linguagem profunda erudita logica; mas não digo que é bella: para eu achar belleza é preciso que a fôrma da linguagem não seja sómente um modo do pensamento; mas um modo mesmo do ente que se exprime. Em summa a belleza da linguagem provém, ou de uma criação cheia de

vida, que a palavra faz apparecer na imaginação de quem a escuta, e então temos nessa criação o phenomeno do pensamento intimo ao objecto mesmo da imaginação, ou então resulta della compenetração do assumpto que o identifica com o ente mesmo que pensa: e quem desconhece que esta linguagem revella um principio de consciencia. ?

Qual é a differença entre um homem que diz a verdade e um homem que diz o que sente? Porque razão nas artes e na poesia desapparece o bello se alguma coisa ali revella o intuito do autor em mostrar-a superioridade do seu talento? é que então não ha mais a identidade do objectivo e do subjectivo: ha o autor, ha um pensamento que o não affirma porém que affirm: o que não é elle: e ha o objecto do pensamento affirmado por esse pensamento do qual se distingue. Creio que está sufficientemente esclarecida a nossa doutrina quando entendemos que o bello é a identidade do pensamento na substancia é a relação que analyza, que faz sobressahir uma consciencia. E se a consciencia é uma relação da affirmação infinita, o bello é um principio necessario.

Se a nossa doutrina é a da igreja quando estabelecemos o bello na natureza divina, ella não o é menos quando o encontramos na consciencia divina. O que já citámos da Santa Biblia, o que já citámos de Santo Athanasio, tudo se refere á pessoalidade do Filho e o Filho é a consciencia divina. Nem menos claro é a este respeito Santo Hilario dando a eternidade ao Pai, a formosura (species) ao Filho, e o uso á graça, ao espirito (usus in munere) opinião que se torna inda mais significativa quando Santo Agostinho commentando no tratado da Trindade (liv. 6) esta passagem do santo bispo de Poitiers, ajunta: *in qua imagine speciem nominavit credo propter pulchritudinem.*

Em cuja explicação é elle seguido por Pedro Lombardo (lib. sentenciar. Dist. 31 § 3º) que lhe reproduz os argumentos fazendo consistir a natureza do filho no pensamento identico. O doutor Angelico ainda reforça mais este commento com a sua costumada clareza.

A eternidade, diz elle, em quanto significa o ser sem nenhum principio refere-se ao que é especial ao pai que é principio não de principio: a formosura ou belleza refere-se ao que distingue o filho. Porquanto para a belleza requerem-se tres cousas, primeiramente uma certa integridade ou perfeição: o que é menos do que aquillo que deve ser, nesse menos é torpe. Em segundo logar devida proporção ou conso-

nância : e em terceiro lugar a clareza donde resulta dizerem-se bellas as cousas que resplandecem pela nitidez do colorido.

Quanto ao primeiro ponto, refere-se á belleza, á noção especial do filho, emquanto elle é filho, tendo em si verdadeira e perfeitamente a natureza do pai, por isso Agostinho, para fazer significar esta verdade, na sua exposição Lib. 6 de Trinit., cap. 10, perto do principio diz : « onde (isto é no filho) existe a summa e perfeita vida, etc »

Quanto ao segundo ponto refere-se a belleza ao que é especial ao filho, emquanto elle é a imagem expressa do pai. Donde vemos que uma imagem se diz bella se perfeitamente representa uma coisa ainda mesmo torpe ; e nisto tocou Agostinho no lugar ha pouco citado quando diz : « Onde ha tanta conveniencia e a primeira igualdade »

Quanto ao terceiro, refere-se ao que é especial ao filho emquanto elle é o verbo o qual é luz e esplendor do entendimento como diz João Damasceno em o liv. 3º de Fide Orthod., cap. 3º, um pouco antes do meio, e toca nisto Agostinho no lugar já citado quando diz : « Como verbo perfeito ao qual nada falta e um certo adorno do Deus Omnipotente. (Sum Theol., pag 1ª, 238, art. 8º » (*)

E' claro que o Dr. Angelico, possuidor de uma somma de principios criticos para descobrir o sentimento do bello, recolheceu esta

(*) *Æternitas enim in quantum significat esse non principatum similitudinem habet cum proprio Patris. Qui est principium non de principio. Species autem sive pulchritudo habet similitudinem cum proprio Filio. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio; quæ enim diminuta sunt ipsa turpia sunt, et debita proportio sive consonantia; et iterum charitas unde quæ habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur.*

Quantum igitur ad primum similitudinem habet cum proprio Filio in quantum est filius habens in se vere et perfectam naturam patris unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione lib. 6 de Trinit cap. 10 paulo a principio dicit ubi scilicet in filio summa et perfecta vita est. Quantum vero ad secundum convenit cum proprio filio in quantum est imago expressa patris unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra si perfectio representat rem quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus loco nunc proxime cit cum dicit ubi est tanta convenientia et prima æqualitas

Quantum vero ad tertium convenit cum proprio Filio in quantum est verbum quod quidem lux est et splendor intellectus ut Damascenus dicit lib. 3 de Fide Orthodoxa cap. 3 parum ante medium. Et hic tangit Augustinus loco nunc proxime dicti cum dicit: Tamquam verbum perfectum cui non desit aliquid et ars quædam omnipotentis Dei, etc.

principio na affirmação necessaria e nesta como relação identica do verbo e da potencia ou do principio *non de principio* como elle se exprime.

S. Boa Ventura traduzindo o seu principio critico pela unidade na variedade: *Pulchritudo nihil aliud estquam aequalitas numerosa* » elevando-se deste principio á affirmação necessaria: autorisa-nos tambem em toda a nossa theoria do bello. « Não é a belleza mas a imagem della, que está nas cousas exteriores. A verdadeira belleza existe naquella belleza que pertence á sabedoria. « *Pulchritudo autem non est in exterioribus sed efigies; vera autem pulchritudo est in illa pulchritudine sapientiae* (Serm. 20 in Hexaemeron). » E no sermão 21 « *Pater lux ingentissima, Filii splendor pulcherrimus et fulgentissimus* » Nem podia ser outra a doutrina philosophica da igreja quando o apostolo das gentes (*E. ad Romanos*) annuncia o filho como o esplendor ou a belleza do pai e a expressão da sua substancia.

Passemos agora a estudar a terceira relação analitica do ser.

DO BEM.

Sentimos a necessidade de tratar do bem na ontologia, como sentimos a de fallar na verdade e no bello. São tres noções que tem um character absoluto, que se manifesta no finito, é verdade; mas que não são por elle circumscriptas; que se manifestão dominando-o. Mas conjunctamente com esta necessidade tambem reconhecemos que é preciso ainda analysar este acto que dá unidade da affirmação pela identificação do objectivo no subjectivo, pela vontade ou amor, estudar esta analyse que completa todas as relações confirmativas da affirmação. Porém com as reflexões feitas sobre o bello estão postos os dados para o conhecimento do bem; e esta noção commum que se desperta em cada phenomeno da nossa vida, vai de si mesma, inclusive nesta noção absoluta que se despertou no nosso espirito, correspondendo a unidade ultima da affirmação. A identificação do objectivo e do subjectivo; porque até aqui, isto é, no estudo do bello vimos o subjectivo identificado no objectivo; mas isto não basta para completar a affirmação, é preciso fazer sobresahir nella o objectivo, desenvolvendo-se no subjectivo, o objectivo realisando-se em toda a força intima que encerra a sua natureza, objectivo em summa apresentando-se como vontade; e se a noção do bem é áquella que nós temos quando qualquer coisa corresponde perfeitamente ao seu principio affirmativo em toda a sua plenitude, é a

vontade: está claro que o bem é a relação analytica da vontade na unidade da afirmação. Observaremos ácerca do bem o que dissemos ácerca do bello, isto é, que o bem não é um acto determinado, não é a definição de um acto, é uma relação. Assim, pois, o bem absoluto é a processão necessaria da vontade na substancia infinita. Toda esta nossa theoria é quasi uma paraphrase de S. Thomaz de Aquino. Depois de termos exposto a sua luminosa doutrina sobre a natureza absoluta do bello, vejamos como é que elle distingue as duas relações do ser « *Pulchrum est idem bonum sola ratione differens: quum enim bonum est quod omnia appetunt; de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: ad rationem pulchri quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus.* »

« O bello é o mesmo que o bem, com a differença de razão: sendo o bem aquillo que todas as cousas desejão; a razão pois do bem está em não dar intermedio entre a vontade e o objecto, em encerrar a vontade na idéa do objecto. »

Este mesmo principio de S. Thomaz é desenvolvido por Vicente Rosmini com aquelle espirito de observação que é o característico do seu talento.

Tendo estabelecido que na vontade está a unidade da afirmação, ninguém, julgo, me contestará, que a idéa do bem se nos desperta quando, 1º, qualquer coisa é perfeita no seu genero; 2º, que se o genero é mais elevado mais affirmativo, o bem é maior.

Assim entre um homem e um quadrupede cada um bem no seu genero, o homem despertará mais a idéa do bem. Ninguém, portanto, me contestará que o bem é a idéa unica, é a unidade de todas as noções concretas da afirmação: e esta unidade, sendo a vontade, o bem é a relação confirmativa da vontade na definição do ser.

Temos, pois, estudado a substancia correspondente á noção do ser, noção necessaria infinita una, objectivada na substancia assim concebida, e que se define poder, intelligencia, e amor, explicadas nas tres relações de verdade, belleza e bem.

Ultima conclusão no estudo do ser.

Temos estudado esta substancia que corresponde ao conceito do ser naquillo que a define. Porém, resta nos agora estudá-la nas suas consequências. Definida a noção em si, a sciencia tem a fazer esta questão — esta definição dá alguma consequencia ou fica restricta a si mesma?

Negar na afirmação do infinito a possibilidade de afirmar o que não seja o ser fôra uma contradicção ; o ser não admite negação. Dar o ser afirmando o que não é o ser, é da-lo afirmando o que é menos o ser. O que é menos o ser é o existente é o finito: e este estudo que temos feito sobre a afirmação necessaria dando-nos o infinito leva-nos a estudar o modo eminente com que o infinito afirma o que d'elle se distingue, afirma o que é ; mas que não é elle ; mas que sendo sem ser elle repete-o como principio eminente de toda a afirmação. Vamos, pois estudar o que nos diz respeito, e depois de adorar o ser na sua trina unidade manifestada em toda a verdade, em toda a belleza e em todo o bem, vamos admirar esse feliz problema que explica a nossa existencia e fundamenta a nossa afirmação na contingencia á afirmação necessaria a qual no seu espirito vivificante cria e renova indefinidamente as realisações do possível e nos atrahê um culto de grata adoração.



LIVRO II.

DO FINITO.

Observação preliminar.

Da natureza do finito, dissertando, não entendemos provar a falsidade do pantheismo. Para isso basta a consciencia. Qualquer que seja a explicação dada a uma doutrina que anniquilla o finito, naufraga esta doutrina diante do mesmo finito que por um testemunho de consciencia está-se attestando. Ha uma consciencia, ha uma affirmação intima na objectividade finita, e nega-lo é identificar a negação e a affirmação.

Que importa dizer-se que eu não sou, quando eu me affirmo? Que importa dizer-se que eu sou o infinito, quando a affirmação identifica a substancia que constitue a minha individualidade é a de um finito? ou por outra quando a minha substancia se subjectiva nas condições do finito? Que importa dizer-se que eu sou tudo o que penso, quando esta affirmação intima (que constitue a minha individualidade subjectivando-a) affirma tambem o que não subjectiva, affirma percebendo, affirma um não eu? Que importa se me diga que eu procedo *ab intrinseco* do ser quando o que diz a affirmação intima sendo uma natureza distincta do infinito: isto importa tanto como a negação de uma processão *ab intrinseco*. Fôra ocioso provar um facto quando esse facto é consciencia. Não vamos, pois, combater contradicções, vamos sómente estabelecer um systema scientifico estudando como verdade transcendental a possibilidade do finito: e a esta natureza que se manifesta a si na consciencia de si, descobri-la nas noções *a priori* da affirmação.

CAPITULO I.

AFFIRMAÇÃO LÓGICA DO FINITO.

1.^a These.

A possibilidade é intrinseca a toda a affirmação.

Schol. Tirar a possibilidade á affirmação é nega-la é identifica-la com a negação, mas esta identificação é contraditoria, logo toda a affirmação é possível.

2.^a These.

O limite da affirmação não affecta a natureza positiva da affirmação

e toda a affirmação sendo possível: segue-se que a affirmação limitada é possível.

DEMONSTRAÇÃO.

Se o limite affectasse a natureza positiva da affirmação, não seria mais limite sómente, seria negação. Limitemos uma affirmação primeiramente dada. A affirmação que fica depois do limite é a mesma que tínhamos antes: a outra affirmação cuja supressão marca um limite: essa não é mais uma affirmação nem limitada nem illimitada a idéa do limite não se lhe refere: portanto é certo que o limite não affecta a natureza positiva da affirmação e a conclusão da segunda these é verdadeira.

EXPLANAÇÃO.

Não se pôde dar um passo nesta questão sem combater antes de tudo um prejuizo commum, consistindo em confundir o extensivo com o intensivo; do que resultac enclui-se depender a força da affirmação do seu caracter extensivo, e que por consequencia quando ha limitação extensiva, tambem hade haver intensiva. Dá-nos este prejuizo um exemplo quando ao vermos um individuo, (um homem ou outro qualquer objecto) se julga que a existencia desse homem está encerrada na sua altura ou grossura: isto é sem duvida um prejuizo: a individualidade deste homem não está em ella ter tantos palmos de comprimento e tantos de largura: está em elle ser uma força tal de pensamento e de vontade. Si fosse o extensivo deste homem, que me desse a sua existencia individual; o crescimento ou emmagrecimento daria uma nova individualidade. O mesmo erro encontramos, se applicarmos este prejuizo á natureza espiritual. Se não distinguirmos (na intelligencia, por exemplo) o intensivo do extensivo; a instrucção ou o esquecimento fará perder a identidade á intelligencia.

Isto é obvio; mas não será verdade que este prejuizo existe? Não será verdade que, na maior parte das nossas reflexões, por descuido do pensamento ha sempre uma synthese anticipada á analyse do principio affirmativo? Não foi debaixo da influencia deste prejuizo que Descartes definiu o corpo pela extensão, como se a extensão fosse um principio affirmativo e não a fórma de um principio?

Provém este prejuizo de se nos manifestar o intensivo no extensivo constituindo um concreto: de sorte que enquanto não analysamos no concreto o principio o que é permanente; tomamo-lo como elle nos vem.

Quando o pensamento só precisa conhecer syntheticamente a natureza, quando só queremos conhecer que relação existe entre os objectos, não ha desacerto neste juizo; mas, se com o mesmo processo intellectual se quer conhecer a natureza affirmativa de qualquer objecto, cabe-se então em grosseiras contradições?

O que é o materialismo por exemplo, senão uma destas grosseiras contradições em que se reconhece a individualidade em uma serie de phenomenos sem um principio individuante? Como philosophão os materialistas? partindo de um conhecimento synthetico da natureza, e dando a essa synthese, que é igual a todas as outras, a mesma força que darião á analyse de um principio universal ou absoluto.

Desde o principio da nossa theoria nos empenhamos em encerrar o modo na essencia, (distinguindo todavia analiticamente o modo e a essencia, definida esta pelo acto e aquelle pela relação) para recuar que esta nossa doutrina sobre o intensivo e o extensivo possa parecer uma contradição com o que temos estabelecido. O intensivo é justamente a noção deste acto, que em qualquer individualidade constitue a sua essencia: o extensivo constitue a modalidade, ou o systema de relações, de que é susceptivel o acto essencial. A este respeito já tenho dito bastante e talvez mesmo por demais: não necessito dar novas explicações.

De tudo isto resulta que a unidade da affirmação deve ser estudada no intensivo della e não no extensivo: não no que resulta nella das suas relações identicas ou distinctas; mas naquillo que ella é em si mesma: isto é, o mais ou o menos de uma affirmação não entra no modo pelo qual nós a representamos no nosso pensamento; mas na noção *a priori* com que a definimos.

Por aqui vemos o quanto é inexacta esta linguagem de espaço infinito, materia infinita, etc. Pergunta se: estas cousas a que chamamos espaço, materia, etc., são uma força ou o modo por que essa força se repro luz? neste ultimo caso são relações que explicão o principio intimo, a causa formal; porém não constituem esse principio intimo. Não lhe cabe, pois, um nome que se refere á força intima. Para se dizer espaço infinito era preciso defini-lo como plenitude do Poder, da Intelligencia e do Amor.

Vencido este prejuizo de que tanto receavamos e que é o caracter logico de todo o antropomorphismo. E' facil concluir-se que a multiplicidade é um modo extensivo da affirmação, e que por consequencia não affecta a sua natureza intensiva. Tirada a opposição entre a unidade e a

multiplicidade: constituida a multiplicidade no extensivo da unidade; desaparece o ultimo recurso do panthpantheismo.

A multiplicidade não altera a natureza da unidade. O infinito não deixa de ser infinito porque ha uma força que não é elle. Jordão Bruno e Espinosa em vez de confundirem o infinito e o finito por causa da unidade: deverião ter ensinado que a multiplicidade resultante de muitas unidades não altera a natureza de cada uma dellas.

O erro de Jordão Bruno com o seu animismo universal e o de Espinosa com a sua *natura naturans e naturata* provém justamente de entenderem que a força affirmativa depende tanto da intensidade da afirmação como da sua extensão,

Neste caso transportada para a natureza da afirmação a cathegoria das relações discretas, forçoso era o negar o discreto por causa da unidade da afirmação; o multiplo entrando como formal no principio affirmativo, era uma contradição que não podia escapar a qualquer intelligencia, era preciso negar-lo. Mas como negar o discreto se elle é affirmativo? ha um recurso, é toma-lo não como unidade distincta, porque isso seria desmentir a marcha errada que se seguiu, confundindo a extensão da afirmação com a sua intensidade: o recurso é toma-lo como a explicação do infinito como o seu modo de ser. Já se vê que quando o phanteismo pudesse responder a todas as duvidas que se lhe suscitão, elle não seria menos falso na sua base.

Estabelecer como Espinosa a impossibilidade de duas substancias é fazer depender a força da afirmação da sua extensão; esta é justamente a log'ca de Espinosa. « Eu entendo por attributo, diz elle, o que a
« razão concebe na substancia como constituindo a sua essencia. Donde
« se segue que uma cousa tem tantos mais attributos quanto ella tem mais
« de realidade ou de ser, por conseguinte que uma substancia infinita possui uma infinidade de attributos. »

Não ha aqui uma palavra que não revele esta triste confusão do intensivo e do extensivo, ou por outra, esta absorpção do intensivo pelo extensivo. Este erro logico não podia ficar desapercibido com a opposição mesmo das essencias individuaes que protestavão contra a cathegoria de qualidade em que o pantheismo as collocava.

O pantheismo é um erro contestado pela consciencia individual; porém a contradição acompanha-o até os seus ultimos resultados scientificos. Partindo da absorpção do intensivo no extensivo, negando-se a pluralidade objectiva, por contradizer a unidade da afirmação: está claro

que o relativo d'esta unidade tinha de ser todo confirmativo tinha de ser todo uma definição do principio formal da affirmação de outro modo a que se referira esse relativo? a uma condição extrinseca: não póde ser; por que o extrinseco hade estabelecer uma relação com o que é ou que pode ser; porém um extrinseco naipothese pantheistica de uma contradicção em qualquer distincção objectiva vem a ser uma relação com o contradictorio com o nada é uma contradicção.

A que se refere, pois, o relativo da unidade? — A explicação da unidade mesma? é uma affirmação analitica. — Mas nesse caso onde fica a noção do possível: a noção da existencia contida como possível eminentemente pela affirmação necessaria do infinito como definido em poder, intelligencia e amor, explicativa do principio intimo da affirmação necessaria? Mas então temos a definição negando o definido. O definido é o necessario, a definição é o menos necessario o definido diz infinito a definição diz finito. Em qualquer destes resultados se encontra a deficiencia do pantheismo: Espinosa, que se póde chamar o oraculo moderno do pantheismo, apresenta assim as suas doutrinas: primeiramente diz elle o que já citamos: « Uma cousa tem mais attributos quando tem mais realidade ou ser, por consequencia uma substancia infinita possui uma infinidade de attributos » depois de ter estabelecido exclusivamente um relativo analytico entre o attributo e a substancia negando todo outro qualquer relativo (o que dá a contradicção do infinito definido pelo finito). Ei-lo que nos apresenta no desenvolvimento da substancia divina uma definição que não pertence á sua essencia, e que todavia não dá essencia nenhuma distincta; é um effeito que não se distingue da causa, é uma contradicção expressa nos termos de *natura naturans e natura naturata*.

Mas *naturans* o que? *Naturatu* por quem, se o positivo da affirmação é identico? A sciencia não póde resolver todas as questões sobre a affirmação senão pelo principio da criação bazeado na differença que existe entre o intensivo e o extensivo da affirmação e dando em resultado a individuação contingente. Com effeito a noção possível do finito não póde explicar a essencia infinita, ella não é intensiva é extensiva da noção infinita. Não sendo pois intrinseca mas extrinseca, não sendo uma explicação ou identificação nos attributos que objectivão essa essencia; mas uma relação que mostra toda a extensão a que o concreto divino se póde applicar: tem de dar um objectivo não Deus possível ou real; mas como noção ou como objecto sempre distincto de Deus. Como

noção, digo mesmo, porque a noção de Deus não dá a possibilidade, dá a potencia que comprehende eminentemente a possibilidade; não dá a possibilidade com as suas modificações dá a potencia com as suas processões de intelligencia e de amor. Esta noção de possibilidade na affirmacão infinita não é a consciencia divina, é a percepção antecipada é a previsão.

O idealismo de Mallebranche tem sem duvida nenhuma grande affinidade com o pantheismo, o que fez Mr. Cousin chamar Mallebranche Espinosa Christão. Todavia não se póde contestar que Mallebranche evitou os dous grandes erros ontologicos do pantheismo, que são contradizer a consciencia e definir a essencia infinita pelas relações do finito. Mallebranche evitou-os collocando esta consciencia immediatamente diante de Deus, e dando assim uma objectividade finita como termo dessa modalidade finita que apresenta a affirmacão infinita na sua acção extrinseca.

O mundo de Mallebranche não é como a *natura naturata* de Espinosa uma definição ou um desenvolvimento da essencia divina, é uma relação extrinseca entre a intelligencia divina e a intelligencia humana determinada nas formulas de que esta é susceptivel.

O pantheismo negando a possibilidade da dualidade, dando um acto extrinseco sem objectividade distincta do agente, convertendo o finito em definição do infinito é a contradicção na deducção ontologica assim como o atheismo é a contradicção na sua premissa. O idealismo simples que deduz todo o relativo da acção extrinseca entre o pensamento infinito e a consciencia finita é unicamente um erro psicologico.

E' tambem o defeito de Magalhães que tem feito muitos de seus leitores darem-no como pantheista; é certo que em Mallebranche o illustrado autor dos Factos do Espirito Humano reconhece a consciencia do finito distincta por sua natureza da consciencia infinita e não confunde o acto da intelligencia divina manifestando-se a intelligencia finita com este acto, definindo a sua propria essencia. Não vejo pois onde esteja o pantheismo de Magalhães.

Encantado pela physiologia elle rejeitou o systema de Antonio Arnaldo sobre a percepção, a que depois Reid deu todo o desenvolvimento ahi está o seu erro: só lhe restão agora dous recursos, o sensualismo a que elle tem um nobre horror e o idealismo. Mas o idealismo de Magalhães é tanto menos pantheistico; que apesar da sympathia que lhe inspirão muitos dos philosophos que nesta doutrina se desvairarão, a cada phrase que arrisca uma confusão do finito e do infinito, elle tem o cuidado de explicar a sua opinião. Felgamos de poder assim fazer justiça ao pri-

meio philosopho da litteratura portugueza. Oxalá podessemos justificar-lo com igual segurança da justa imputação de racionalismo que lhe merecem os dous primeiros livros, que a dizer de passagem podião-se bem dispensar naquella importante trabalho.

CAPITULO II

DEDUÇÃO DO FINITO.

A criação.



A affirmação infinita contém em si uma possibilidade de toda a affirmação, por isso mesmo que ella é infinita, e que a negação lhe repugna. Esta possibilidade não é a affirmação daquella substancia que implica a affirmação infinita (ou substancia infinita) pois é uma derivação della.

Ora, esta possibilidade sendo affirmativa, mas não da substancia infinita, da qual se deriva e que já está affirmada n'um conceito de necessidade, hade todavia ser affirmativa de uma substancia, porque toda a affirmação implica a substancialidade. A substancialidade da affirmação possível é, pois substancialidade da affirmação, mas não infinita. Porém a affirmação que é, mas não infinita, é finita; por consequencia a affirmação infinita contém em si uma outra affirmação distincta de si, que é a affirmação finita.

A affirmação finita está na affirmação infinita, sem contudo ser ella; e esta relação, explica-se nos dous princípios de causalidade e de contingencia. A possibilidade, sendo a razão infinita do que não é infinito, considerada não só em si, não só como principio deductivo do infinito, mas como razão do que não é infinito é - causalidade.

A possibilidade, tendo causado uma affirmação não infinita, dando uma individuação distincta da substancia infinita, esta individuação não tendo em si toda a razão de uma affirmação; fica só tendo em si a razão formal, e sobre si uma razão eminente ou causal. Este extensivo do formal no finito ao causal no infinito constitue a relação de contingencia no finito.

Fixemos, pois, nestes, pontos as nossas idéas: que a possibilidade e a razão no infinito, para toda a affirmação; que esta affirmação dando o menos que o infinito, individua uma substancia distincta da substancia infinita: que esta individuação fica contingente á sua causal na possibili-

— 70 —
lidade infinita. Nesta theoria temos explicada a razão do finito como uma criação ou uma individuação contingente resultante de um principio infinito de possibilidade. Daqui segue-se que o finito é concebido debaixo dos seguintes corollarios :

PROBLEMÁTICO, CONDICIONAL E CONTINGENTE MÚLTIPLO E INDEFINIDO.

Problemático. — O que o pensamento não póde deixar de conceber é o ser, é a afirmação em si sem limitação alguma, sempre afirmação; porém a afirmação, com limite não é necessario conceber-se; ninguém dirá que haja necessidade de limitar a afirmação porque para isso fôra preciso que o nada ou a negação da afirmação tivesse uma natureza positiva, unico principio que tornaria a negação objecto directo da afirmação; sem esse principio a negação da afirmação é unicamente relativa. Logo, nós que necessariamente affirmamos o ser, não affirmamos necessariamente o finito: e o conceito de uma afirmação não necessaria, é problemático.

Contingente e condicional. Quanto ao contingente já vimos que a objectividade do conceito problemático do finito importa uma relação de contingencia ao seu principio eminente na possibilidade deduzida do infinito. Não podemos conceber problemáticamente senão contingentemente á afirmação necessaria. Quanto ao condicional, esta principio de contingencia no finito resultando da causalidade infinita eleva-nos da sua individuação a este mesmo principio de causalidade que é a condição dessa individuação finita; de sorte que cada resolução objectiva deste problema tem tanto de affirmativo quanto de contingente; e para concebemos o finito objectivado nem só o havemos de conceber contingentemente á sua causalidade mas havemos de conceber esta contingencia como uma determinação individual, esta contingencia determinada é toda a condição da objectividade finita.

Da sorte que o conceito do finito sempre se nos apresenta contingente a uma causalidade e por elle condicionado n'uma determinação.

Múltiplo. — Acondicionada a individuação finita na relação reciproca da causalidade e da contingencia: a unidade da afirmação importa uma relação de pluralidade; esta afirmação contingente não póde afirmar-se só: afirmar o finito é afirmar uma individuação contingente a uma substancia que a afirma; temos sempre deus actos, o acto contingente no finito e acto causal no infinito ou no ser.

Nestes corollarios temos todo o conceito do finito na sua força, elle é problematico, na sua extensão é condicional e contingente á sua causalidade na sua realisação, elle é multiple.

Indefinido. — De todos estes corollarios resulta um indefinido; o finito sendo affirmativo é susceptivel de uma definição; mas essa definição é só dada pela experiencia; nem se pode definir pela natureza do infinito do qual se distingue, nem pela sua natureza individual, cuja razão é um principio de possibilidade: Daqui resulta que o finito é sempre susceptivel de mais ou menos affirmação, em consequencia de ser a determinação da possibilidade que em si, sendo infinita como deducção da affirmação infinita; como principio de causalidade; é razão para o que não é elle: e a relação entre uma causa infinita e um effeito problematico é o indefinido.

Não deixemos passar por alto esta distincção entre o infinito e o indefinido. A confusão destes dous termos tem viciado muito as quaes philosophicas, sendo talvez a primeira base do antropomorphismo de muitos systemas e maxime dos pantheisticos. Os cartesianos tomando o finito no seu ultimo ponto de vista o tem considerado infinito, e em que razão se fundão? Em que além da ultima affirmação sempre apparece outra: ou por outra, nunca se encontra a ultima affirmação, sempre é possivel achar o finito menos do que elle é.

Os pantheistas, por outro lado, entendem que a amplificação da affirmação é o infinito; porque sempre se pó le considerar o finito mais do que é. — Ora, tudo isto provém, como já dissemos, da confusão em que facilmente incorre o pensamento entre o intensivo e o extensivo, do qua resulta applicar-se o conceito do infinito á extensão da affirmação e não á sua intensidade: isto é erro: uma extensão de tres leguas não indica maior força intensiva que uma extensão de meia pollegada.

Feita esta distincção ve se que o augmento ou a diminuição não implica um limite na intensidade da affirmação; pois este augmento ou diminuição não resulta do principio em si, mas de uma força que affirmam extrinsecamente. De sorte que se tomarmos o desenvolvimento que se diz infinito de uma affirmação pelo infinito intensivo della, teremos o intensivo não como a affirmação em si mesma; mas como affirmação em uma relação com outra affirmação que lhe é causa eminente: O infinito não é como pretendia levianamente Voltaire a impossibilidade de achar o fim, esta impossibilidade é o indefinido.

CONCLUSÕES DO INDEFINIDO.

1.º

Propõem-se nas escolas se Deus póde crear infinitos finitos.

Solução. Se se entende (como se deve) por infinito a plenitude do principio affirmativo negamos a these como contradictoria, se se entende por infinito (como se faz commumente) a pluralidade indeterminada ou o indefinido concedemos, porque a possibilidade razão do finito é uma deducção do infinito; e portanto é uma noção da natureza infinita: isto é, não se póde limitar a possibilidade.

2.º

A razão sufficiente do finito é a applicação do principio de causalidade ás relações cathgoricas do finito, visto que este é indefinido na sua noção absoluta.

Explicação.

O principio da razão sufficiente, que era tão caro a Leibnitz implicava uma contradicção: emquanto este philosopho, e Wolf seu discipulo, o poem superior ao principio de causalidade. Deus nada faz sem razão sufficiente — esta phrase indica que ha uma razão distincta de Deus, ou que possa haver uma affirmação que conceitualmente se derive de outro razão. Isto é, nada mais nada menos do que conceber, Deus, não como a plenitude da affirmação, como a substancia infinita na identidade do objectivo e do subjectivo; porém como um facto que se explica por um principio distincto, e tudo isto é paradoxal.

A doutrina de Leibnitz conclue o finito immediatamente da noção de necessidade, e não de possibilidade porque se elle a concluísse deste segundo principio, veria que o finito não existindo necessariamente; porém sendo contingente a um principio superior, tem nesse principio toda a razão final de si mesmo: como é que Leibnitz põe então Deus determinando o finito por uma razão final inherente á natureza mesma do finito.

Clarke aceitou o tal pseudo axioma (fazendo excepção nas cousas indifferentes.) Uma logica dinfl-xível exige que a proposição de Leibnitz em vez de ser aceita como um axioma seja rejeitado como um paradoxo. De que serve a distincção do discipulo de Newton? Todo o finito

por si é indifferente, todo o finito é affirmavel pelo infinito. Não sei como se possa combinar problematico com razão sufficiente intrinseca.

Leibnitz assim mesmo recusou a concessão que Clarke pretendeu fazer-lhe sem poder. « Vê-se, diz elle, por tudo o que acabo de dizer que o meu axioma não foi bem comprehendido, e que, quando parece que o aceitam, recusão-no. E' verdade, diz se, que não ha cousa alguma sem uma razão sufficiente para que essa cousa seja, ou porque seja antes de um modo que do outro. Mas ajunta se que esta razão sufficiente é muitas vezes a simples vontade de Deus. Como quando se pergunta porque razão a materia não foi collocada de outro modo no espaço, conservando se as mesmas situações entre os corpos. Mas isto é justamente sustentar que Deus quer alguma cousa sem que haja razão sufficiente da sua vontade contra o axioma ou a regra geral de tudo o que acontece. » — A premissa de Leibnitz é que seria indigno de Deus operar sem razão. Por aqui se vê qual era o erro em que laborára este distincto philosopho tão distincto pelo seu genio como pela sinceridade de seus sentimentos religiosos. O erro era suppôr a intelligencia sem ser precedida pela objectividade, d'ahi a vontade em Leibnitz procede toda do entendimento não é um desenvolvimento objectivo.

Este erro não se lhe apresentou com todas as suas consequencias de que Schelling soube aproveitar se para o pantheismo. Se Leibnitz tivesse advertido que a intelligencia procede da substancia teria conhecido que o acto é sempre razoavel quando elle resulta do desenvolvimento da natureza do agente, porque a razão de cada agente não é outra cousa senão o testemunho da sua natureza.

Teria adiantado mais as suas conclusões, e lembrando-se do que elle muito bem sabia, e que por varias vezes repetiu : que todo o mal é negativo : que todo o acto é bom no que tem de acto : e que nos entes finitos o mal está em qualquer delles ser menos do que deveria ser ; veria que todo o acto divino tem em si razão, razão necessaria dando se elle mesmo, razão problematica dando o que não é elle : e daqui teria viogado a theologia catholica contra o antropomorphismo racionalista. Elle devia lembrar-se, que uma razão, ou necessaria ou sufficiente, é sempre um principio supremo, e que não ha outro principio-supremo, senão Deus. *Non est alius Deus propter me.* Principio supremo necessario em si, sufficiente para tudo, o que é menos elle, e que realizando o possivel como principio de causalidade, é a razão sufficiente do finito

na applicação deste principio de causalidade às relações categoricas do finito.

Entoda esta nossa theoria sobre a existencia do finito, nunca precisamos recorrer ao principio de opposição para distinguir duas affirmações! principio que é o grande recurso do pantheismo, e com o qual Schelling, Ficht, Hegel Krause, por uma inexplicavel anomalia pretendem conseguir a unidade da affirmação pura.

Primeiramente esta opposição na affirmação é contradictoria. Como é que reconhecendo-se na pluralidade um principio de força identica se exige uma opposição para explica-la? Como é que se explica a pluralidade por affirmativo opposto a affirmativo, se em tanto quanto ha affirmativo ha identidade?

A' mercê deste antagonismo supprimido o concreto finito pelo infinito, o pantheismo tinha a sua causa concluida; se a distincção como opposição ou como combinação não continuasse sempre a dar-se. Se o pantheismo conceder, que o distincto se combina; não ha mais necessidade de supprimir o finito para afirmar o infinito. Foi preciso da-lhe como opposto para poder supprimir um dos elementos da pluralidade.

Porém como fazer esta suppressão, se ella se dá na natureza mesma da affirmação? Se contingentemente a affirmação infinita necessariamente objectiva se dá deduzida da possibilidade infinita uma affirmação finita problematicamente objectiva? O pantheismo sentiu a dificuldade e procura resolvê-la com a identificação do opposto. Mas identificação do opposto é uma expressão contradictoria, é o opposto não opposto, é o identico não identico. Está claro ainda que o grande recurso do pantheismo de suppôr uma opposição no distincto, é ainda uma inconsequencia que lhe inpedira de resolver as duvidas que possam suscitar se sobre a natureza da affirmação.

Em opposição a essa doutrina todos concordarão comigo que o diverso não é o opposto, e que a opposição na affirmação não tem nenhum significado scientifico, é unicamente o modo pratico de nos exprimirmos conforme á doutrina do relativo que já atraz exposemos. É verdade que ainda sem a opposição da multiplicidade o pantheismo poderia subsistir como subsiste em Espinosa, pela unidade concreta de toda a affirmação; mas é justamente porque esta explicação pantheistica repugna por demais a consciencia, que os modernos pantheistas tem se visto forçados a conceder primeiro a distincção concreta para depois

aniquila-la como princípio de opposição, identificando-a na unidade infinita.

Tendo estabelecido a razão da objectividade finita, desfazendo o antagonismo da afirmação que tornava impossível qualquer afirmação distincta do infinito, estudando na afirmação necessaria o princípio de possibilidade que pela sua explicação problematica tem de dar uma afirmação distincta do infinito, encontramos o conceito do finito em uma individuação contingente ou em uma criação.

BASE DAS DOCTRINAS PANTHEISCAS.

A consciencia e a razão combinão-se a reconhecer a pluriidade na causa formal da afirmação finita, a unidade na causa iminente ou na afirmação suprema. Diante desta opposição da razão e da consciencia as theorias pantheiscas vêm-se em continuo embaraço para dissimular o absurdo de suas premissas e a contradicção das suas conclusões.

A verdade sendo por sua natureza necessaria ou possível, e o possível sendo contingente ao necessario, a resistencia a esta doutrina nunca pôde ser explicada senão pelo absurdo. Tres são as premissas paradoxaes que entrão no desenvolvimento do pantheismo.

1.º Fazer do infinito a essencia (ou a razão formal do finito).

2.º Deduzir o infinito da totalidade do finito.

3.º Deduzir o finito ab-intrinseco do infinito.

O primeiro principio é falso porque a essencia é a razão intima da afirmação : uma afirmação ; é uma essencia explicando-se ; e neste principio a explicação contra diz a essencia.

O segundo principio é falso, porque deduzir o infinito da totalidade do finito é constituir o infinito na multiplicidade e o finito na unidade de sorte que o infinito não seria mais de que uma relação : a afirmação positiva será sómente o finito. Este principio é antes atheismo do que pantheismo.

O terceiro principio é falso ; porque a deducção ab-intrinseco é a explicação da essencia : não constitue portanto uma nova afirmação. Este principio é, pois, a exposição simulada do primeiro.

Está claro que esta divisão dos principios pantheiscos não é historica é theorica unicamente. Não é uma divisão que fazemos nas escolas, mas uma indicação dos principios que dominão, ou por outra que se amalgamão nos differentes systemas Com effeito cada theoria pan-

theisica até onde chega o nosso conhecimento apoia-se já n'um já n'outro destes tres principio, combina-os, modifica-os, mas nunca se delles.

O erro que nos vemos por exemplo e no código de Manou sobressahe mais é o da immanação; porém assim mesmo o Maia deste pantheismo bramminico o finito considerado como uma illusão não nos dão o mesmo principio de unidade em que Espinosa funda o seu systema? Porém de outra parte a theoria de um mundo sahido de um Pralaya ou mesmo de um somno de Brama não indicão que este principio nada mais é que uma abstracção, e que a philosophia Vedanta é unicamente uma theoria do universo?

A mesma confusão encontrámos nas escolas gregas. A theoria arithmetica de Pitagores dá-nos na unidade a essencia do finito ou a sua ultima abstracção em uma theoria de numeros? Em Ucello de Lucaneo sobressahe a abstracção em Tineo de Locres a emanação. O principio idealista parece ter dominado na escola do Eléa. A escola de Alexandria animada de vistas praticas no intuito de converter a doutrina platónica em uma religião que contrabalançasse a de Jesus Christo: e de rehabilitar as crenças pagãs pela theoria platónica; precisava constituir a a moral no mysticismo, e por consequencia a sua theoria cosmogonica devia basear-se no principio da emanação para que a moral pudesse tambem constituir-se em uma absorpção do finito pelo infinito.

A heresia de Valentim e de Carpocrate não podendo prescindir da distincção pessoal do finito ambas desenvolvêrão no pleroma a imanação do principio supremo. Porém em todas estas escallas, ao mesmo passo que se dava no finito uma emanação do infinito, em todas se considera que esta emanação resulta de ser Deus a essencia, a razão formal da natureza: e por fim quando se quer conhecer qual seja este principio esta unidade formal em toda a variedade da affirmacção o que se encontra é um indefinido.

Note-se, um indefinido não sómente *quoad nos*; mas indefinido *in se*, indefinido porque qualquer definição repugna com o principio primitivo. Analysemos Porfirio no livro 5º da theoria dos intelligíveis. Depois de ter feito uma distincção absoluta entre o sensível e o real (o que já importa dar o finito como uma apparencia, o que era propriamente reproduzir Parmenides e Viahassa) não contente com a clareza de suas expressões; elle se explica apoiado na autoridade de seus predecessores, principalmente de Plotino de que esta obra é propriamente uma glossa.

Elle ajunta que nos seres sensíveis a multiplicidade contém a unidade, e no ser real ou incorporeo a unidade é que contém a multiplicidade, este ser que é um em si possui todavia a diversidade na unidade, *deversidade* não resultante de se dar outra afirmação; mas multiplicidade essencial á unidade que ella explica; pois que elle tem a sua diversidade por causa da sua unidade.

Nesta theoria o pantheismo parece entrincheirar-se na unidade objectiva: O sensível é opposto ao real é uma apparencia e toda a multiplicidade explica uma só substancia, é, portanto um modo della. Mal se percebe no trecho que resumimos a doutrina da emanação que caracteriza esta escola: a não ser nesta phrase que vem como de salto e alterando o encadeamento logico. « *Os corpos possuem a unidade na diversidade, por que nelles é a diversidade que domina: a unidade é exterior e adventicia* » com effeito esta phrase póle dar a entender a unidade no sensível pertencente á natureza do real e por consequencia existindo realmente no sensível mas provindo *ab intrinseco* de um principio exterior á sua natureza, e sendo portanto adventicia. Mas esta realidade emanada da realidade do ser não póle ser contida pela multiplicidade, como resulta deste outro principio, que lhe serve de premissa. O ser real tira a sua diversidade da sua identidade mesmo e não de um ajuntamento de partes heterogeneas como os corpos (note se que segundo esta doutrina os corpos constituem o apparente) *Estes ultimos possuem a unidade na diversidade*. Ora, para esta unidade adventicia ser o resultado da emanação era preciso que esta unidade contivesse o sensível, não já que fosse por elle contida.

Entretanto, que o pantheismo de Porfírio de Plotino, de Procolo assim como o de Ammonio Sacca foi a emanação: todos elles tambem cahirão na contradicção da alternativa da unidade e da emanação. Se estudarmos Plotino ve-lo hemos menos vacilante? Ha trechos que até apresentam um mundo completamente distincto de Deus, este por exemplo: « Como é que as almas esquecem Deus seu pai? Como é que tendo uma natureza divina, sendo sahidas de Deus, ellas o desconhecem e se desconhecem a si mesmas? »

Ora, sem excesso de indulgencia pode-se explicar este trecho em muito bom sentido, assim como este outro paraphraseado da biblia: « E a alma universal quem soprando-lhe um espirito de vida produziu todos os animaes que existem sobre a terra, no ar, no mar; assim como os astros divinos, o sol e o céu immenso: é ella quem

deu ao céu a sua forma e quem preside ás suas revoluções regulares e tudo isto sem se misturar aos seres aos quaes ella communica a forma.

Nestes trechos Deus e a criação se apresentam de uma maneira bem distincta: e substituido o principio platonico da alma universal pelo principio christão do Espirito Santo, isto é, elevando-se o espirito vivificador da esphera cosmogenica á esphera ontologica, temos uma paraphrase do Genesis a respeito do homem no *inspiravit in faciem ejus spiraculum vite*, (Gen. cap. 2), e na alma universal que vivifica toda a natureza temos o *emittit spiritum tuum et creabuntur*. (Do Salm. 103.)

Porém logo que elle pergunta como é que a vida se espalha ao mesmo tempo no universo e em cada individuo: aqui começa a confusão pantheistica. A alma individual e a alma universal denominadas com um mesmo nome vão-se pouco a pouco confundindo: por fim não se sabe mais quem anima o nosso corpo, se é uma alma individual se é a universal; pois sendo a alma universal que refulge tudo á unidade: é tambem por ella que nós mesmos somos alguma coisa; porque um cadaver é mais vil que o mais vil monturo. »

Qual é pois a realidade da alma individual, pois que a universal é quem constitue a personalidade do nosso corpo? E todavia ella subsiste no pensamento de Plotino; pois que a nossa alma é semelhante á universal. E emquanto hesitamos se a alma que anima o nosso corpo, é a individual ou a universal, chegamos a concluir que a universal e a individual não são mais do que uma só e que em vez de apreciar a alma universal nos outros objectos que ella anima devemos apreciar-la em nós mesmos. Que vem pois a ser a alma individual? Porque fallar nella se a realidade é a alma universal?

Esta phrase explica qualquer duvida « Visto que a essencia da alma, é tão divina e tão preciosa: está persuadido, que por ella tu podes « attingir a Deus. Não teas que o procurar longe de ti. Não ha entre elle e tu muitos intermediarios » E' claro que a alma individual é sómente um modo da universal segundo esta doutrina; e o principio da emanação desaparece.

A identidade de substancia continúa a desenvolver se no meio de tudo quanto indica uma emanação. Esta alma individual que se dá como um modo da universal, fica bem duvidoso, se é modo ou se é essencia; porque é pela sua mesma individualidade, que o individuo se eleva ao principio superior da intelligencia. Pois sem sahir de si mes-

mo como acabamos de vêr e sem necessidade de intermédio diz-se lhe : « Toma por guia a parte a mais divina e a mais alta da alma, a potencia de que ella procede e pela qual ella toca ao mundo intelligivel. Com effeito, apesar da dignidade que acabamos de lhe reconhecer, a alma não é mais senão a imagem da intelligencia como o verbo exterior, a palavra é a imagem do verbo interior da alma, a alma mesma é o verbo e o acto da intelligencia. » Em tudo isto nós vemos a mesma doutrina applicada instinctivamente á alma individual e á alma universal, e depois vemos tambem que esta alma (em qualquer dos dois sentidos tomada), é ainda um modo da intelligencia. »

De tal maneira a linguagem de Plotino tem nos levado á unidade de essencia, que parece impossivel encontrarmos a emanação. Porém, ha um recurso para isso : é o erro contra o qual protestámos desde a nossa introdução ; é converter o modo em realidade distincta da substancia, e, portanto, as almas individuais, sendo modos da alma universal são realidades distinctas della : a alma universal, sendo a variedade dos modos da intelligencia é tambem uma realidade distincta ; e por aqui se explica como a alma e a intelligencia são identificadas no uno, de que a intelligencia é ainda um modo, e ao mesmo tempo se conservão todavia distinctos d'elle.

E' só, pois, por meio de um paradoxo do modo convertido em substancia, que a escola de Alexandria vê-se livre da identidade da substancia para conseguir a universalidade real da emanação. Mas ainda perguntaremos, o que é este uno indefinido que não apresenta objectividade senão na multiplicidade ? se a alma universal é um principio definido e supremo ; porque remonter della a intelligencia, que já nella está comprehendida, e ainda da intelligencia ao uno ? Não é, pois, verdade que esta necessidade de recorrer a um indefinido para explicar o definido, implica a theoria da abstracção absoluta ? O ultimo principio é uma abstracção.

Esta mistura de abstracção, identidade e emanação que apresenta Plotino e Porfirio, não se encontra menos em Procolo. Basta este pensamento para prova-lo : « O multiplo privado da unidade é como um corpo desmembrado e sem vida ; o uno separado do multiplo é estéril. . . . A unidade e a variedade existem pois nas idéas do grande architecto, ou antes o grande architecto não é senão a alta unidade que comprehende em seu seio todas as unidades divinas. » O que é, pois, esta unidade senão a ultima abstracção ? Ou na Triada de essencia,

identidade e variedade de Procolo; ou na de alma, intelligencia e uno de Platino temos o pantheismo explicado alternadamente pelos tres paradoxos de emanação ab intrinseco, unidade de essencia, e abstracção absoluta.

O mesmo poderíamos dizer dos gnosticos, cujo primeiro principio é um *Butos* ou um abysmo, por consequencia uma abstracção de toda a realidade.

A doutrina eleatica que foi talvez o mais franco pantheismo da antiguidade, se teve a coragem de negar toda a realidade ao finito: todavia nas suas applicções não pôde deixar de esquecer o principio de identidade e admitir a emanação. A agua e terra de Xenophanes, o calor e frio de Parmenides fazem ver que esta escola não pôde conservar-se coherente comsigo mesma; senão pelo scepticismo de Melisso e de Zenon.

Esta doutrina que entre as outras representa o pantheismo mais genuino arremedou o christianismo no seio da escolastica. E se bem que o principio de autoridade nessa época magestosa da historia tivesse preservado a intelligencia das aberrações a que ella devia ficar arriscada nas complicações da dialectica transcendental: assim mesmo a escola de Elea reproduziu-se em João Escot Erigenes. David de Dinant e Amaury de Chartre levarão o realismo de Guilherme Capellanense as suas ultimas consequencias pantheisticas no principio de identidade.

Jordão Bruno e Espinosa, que depois da renascença apresentam o pantheismo mais coordenado no sentido da unidade da substancia, nenhum delles dá á sua theoria um desenvolvimento que não seja apoiado no principio da emanação.

A philosophia allemã, que ultimamente tem dado tanta importancia ao principio transcendental da unidade: que entende ella por esta unidade? Julgaríamos ter aqui o pantheismo puro: e mais de um critico nos diz, que Fichte, Schelling, Hegel anniquillão a individualidade finita. Porém, se reflectirmos sobre o valor destas theorias pantheisticas, veremos que não o finito, senão o infinito é que fica anniquillado nesta sciencia que Kant começou a realizar nas modificações da sensibilidade, e que desde Kant até a Theognesis de Kranse, embora disserta sobre um primeiro principio, no primeiro principio nada mais nos dá do que uma abstracção.

Ajuntaremos ainda que, como a Allemanha é o paiz onde o pantheismo tem se organizado mais desassembradamente; é justamente ali

que a linguagem dos philosophos apresenta mais instabilidade de principios. Este caracter incerto e infecundo, do pantheismo, fez dizer a Abel Remusat que a philosophia allemã não realiza o ideal da philosophia, nem como verdade, nem como sciencia. Mas porque se perdeu a philosophia no paiz onde a natureza fez nascer tantos genios? E' na opinião de Remusat, por terem os successores de Kant abandonado o systema psychologico.

Na opinião dos philosophos francezes a philosophia ha de ficar eternamente cartesiana. E' só collocando o eu no centro do universo, como Ptolemeu collocou a terra no centro do systema planetario, que a philosophia pôde preencher os seus fins por uma estrada segura! Pouco precisamos dizer contra este systema, depois dos valentes argumentos com que Gioberti o attacou. Os desvarios da escola transcendental tem acreditado o cartesianismo: gregos e troianos todos procurão apoiar se ao estudo do eu como base da certeza para evitar as illusões de um mundo á priori, Jacobi na Allemanha, Romini, Galupi e Mastrophini na Italia, Balme na Hespanha julgão neste estudo um porto de salvação.

Por nossa parte ao ler Buffier aceitamos sem hesitar que do estudo do eu a philosophia não pôde chegar ás suas ultimas consequencias. Porém Gioberti prova evidentemente que longe de ser o psychologismo um recurso contra os desvarios do transcendentalismo, ao contrario é elle a sua verdadeira causa. O eu individual constitue o antropomorphismo de todos os systemas panteisticos.

E' por elle que o homem não tendo de si mesmo senão a consciencia; mas não a percepção; e tendo se por principio de todos os seus conhecimentos: foi procurar um indefinido para principio supremo. O que vimos nesta idéa que se realiza na multiplicidade de factos, senão as noções geraes reproduziado se nos individuos de um mesmo genero? O que é o pantheismo em summa senão a affirmacão circumscripta á força da nossa intelligencia. Para evitar o pantheismo não é o psychologismo que havemos de aceitar. O eu tem de ser explicado pela sciencia, não lhe pôde servir de base. O grande defensor moderno do psychologismo o Sr. Cousin convem que a psychologia não é toda a philosophia; mas quer que ella seja a base; por que é sobre o seu modelo que o pensamento se eleva ás concepções superiores. Isto é confundir os termos; a psychologia neste caso, só por isto não é base da philosophia é um repertorio de exemplos, é um meio experimental para excitar a nossa

atenção; é com este caracter que os factos do espirito humano podem ser admittidos na theoria suprema da affirmação.

O Sr. Magalhães, tambem psychologista procura alargar mais a theoria aundamental da sciencia. Toma o homem em todas as suas relações. Nós lo acompanhamos enquanto se tratar de um estudo propedeutico para a philosophia; porque entendemos mesmo que outros exemplos sem serem os factos da consciencia podem muitas vezes despertar ainda mais a attenção do espirito para faze lo entrar no desenvolvimento da razão. Porém tomar um facto qualquer antes da sciencia é separa lo della e deduzir delle a sciencia; é converter um facto em principio supremo, é estabelecer o pantheismo, é cahir em contradicção.

Sobre a queda dos systemas racionalistas no pantheismo recomendamos o trabalho profundo erudito e pio do Abbé Maret intitulado o Pantheismo Moderno.

NATUREZA DA CAUSALIDADE.

A doutrina que temos estabelecido annuncia tão claramente as suas consequencias, que por desnecessario tiveramos indica-las se nos nao occorresse que nem sempre a contradicção assusta a intelligencia. Deduzido o finito extrinsecamente da affirmação infinita, claro fica que elle não é necessario na affirmação infinita e que, por consequencia, o principio de causalidade é uma força livre.

Cousin reputado como pantheista por Gioberte Maret e por todo o clero francez, mal defendido nesse ponto por Damiron, talvez no desempenho de seu intuito ecletico procurou emfim combiaar o pantheismo com a doutrina da criação. Depois de ter ensinado que o mundo é uma idéa do Deus, é uma forma mesma do pensamento divino; ei-lo emfim que se apresenta sustentando um mundo, distincto porém creado necessariamente.

O argumento em que se basea, é que em Deus tudo é necessario, que por consequencia Deus sendo creador é necessariamente creador; que para ser creador é necessario crear: logo Deus não pode deixar de crear o mundo. O seu amigo Damiron, que se vê tão embaraçado quando o quer isentar de pantheismo, por ter dito que o mundo é uma idéa do pensamento divino, parece seguir esta ultima doutrina, quando censurando Espinosa o ponto em que o accusa, é de nos dar Deus sem o mundo.

Para o silogismo do Sr. Cousin já se deve estar prevenido; desle que estabelecemos a possibilidade como uma deducção da necessidade e principio de toda affirmacção que não é affirmacção, mesma infinita dada no conceito da necessidade. Se para nós a distincção emquanto distincção, fosse opposição, nesse caso precisaríamos identificar formalmente e distincto, o idealismo já não bastaria, importava aceitar sem dissimulação o pantheismo. Não havia mais possibilidade, havia só necessidade.

Porém uma vez que se admittiu uma affirmacção possível, considera-la necessaria é cair em uma contradicção. Deus é necessario, os seus attributos o são, tambem o é a força creadora considerada em si como uma deducção da natureza infinita, como uma virtualidade desta natureza; mas como concluir da necessidade de um principio em si para a necessidade do seu resultado? A causalidade considerada em si mesma é possibilidade e a consequencia da possibilidade nunca póde ser necessaria, é sómente possível.

Para haver acto creador diz Cousin ha de haver creação, e se o acto creador é necessario tambem a creação o ha de ser. Concordamos com o Sr. Cousin na necessidade do acto creador; porque já fizemos ver, que o acto e a força em si são synonimos: e o acto é o que é em si, e não o que são os seus resultados extrinsecos. Embora, pois, a potencia divina que contem a força da possibilidade não dê nenhuma affirmacção fóra de si; ella não implica menos virtualmente a possibilidade. Uma causa explica-se pelos seus attributos e não pelos seus effeitos. O effeito revela a causa; mas não a explica.

Considerando, pois, em opposição ao Sr. Cousin que o necessario é o que é contido virtualmente na natureza divina; e não o que della resulta distinctamente della: é claro que a creação necessaria não tem outra logica senão o pantheismo. E' certo que Deus podia crear ou deixar de crear, e que o finito sendo problematico, a sua causal é livre.

Resumo das relações entre o finito e infinito —Providencia.—

Dar o finito é determinar uma relação entre um principio eminente, que como principio de causalidade condicciona uma affirmacção distincta de si, e esta affirmacção desenvolvendo-se na contingencia pela acção deste principio que a vivifica. Ora, se nestas relações de causalidade e contingencia e que temos a razão da natureza finita: é facil

de comprehender; que ellas não são forma individual de um facto; mas que, como razão universal de uma natureza, ellas explicão todos os factos desta natureza. E', pois, um erro entender-se que esta acção de Deus, pela qual o finito subsiste seja o modo de um facto qualquer do finito; como por exemplo, do seu primeiro apparecimento ou da criação.

Era preciso para isso que soubessemos ser o mundo contingente a Deus por tê-lo Deus creado: e que antes não dissessemos, que Deus, creára o mundo; porque nada podemos conceber de finito, sem a contingencia ao infinito ou sem a criação. Aos philosophos que assim pensão tem se dado o nome de naturalistas. Convertam estes um principio *a priori* em modo de um facto, e entendem que dada essa forma affirmativa, que por ser a primeira se chama criação; dahi por diante como se a causalidade de um principio eminente e a contingencia a este principio fosse no finito o modo de um facto, e não uma condicção da natureza, não reconhecem outra relação de causalidade e de contingencia, senão nas relações reciprocas do finito mesmo.

Destes conservão-se uns exclusivamente na causalidade indifinita, a que chamão *sythema* da natureza. Outros, porém, por um motivo de religião reconhecem no infinito uma causalidade virtual, e com todo o seu naturalismo não dão de mão á sabedoria divina. Segundo elles Deus actuando directamente sobre o universo no acto da criação, com tanta sabedoria determinou tudo: que o universo tem de realizar o pensamento creador sem mais intervenção immediata da acção divina. Ainda estes se subdividirem; uns e forçosamente os christãos admittem uma intervenção directa extraordinaria por excepção; o que constitue o milagre, conservando a Deus sempre sobre o movimento das cousas uma intervenção remota. Outros e são os racionalistas, admittem a perpetuidade da intervenção remota, porém negão a excepção do milagre.

O seu argumento é que essa intervenção directa acanha a omni-scencia divina; porque se todas as necessidades estão calculadas no primeiro impulso pelo pensamento creador; é desnecessario qualquer intervenção directa; entendem os racionalistas que o milagre é uma correcção ao pensamento providencial. — A isto respondem os naturalistas religiosos, que o milagre não é uma correcção ao pensamento providencial; porque elle está incluído nesse pensamento.

Por nós, não temos que discernir nestas doutrinas; se bem que aos olhos da moral grande differença as separe; não se ha de confundir o materialismo, o racionalismo e o naturalismo religioso. O que

elles tem de commun é que todos carecem de fundo scientifico. Deus reduzido á causalidade virtual e remota nos phenomenos do finito é uma doutrina tão alheia ás relações do ser e do existente do infinito e do finito: que a menos de se cahir no atheismo; não sabemos como se possa concebê-la.

Entretanto é certo que Bergier entende, que o milagre e o facto natural se distinguem no seu principio; que Honteville e Carlos Bonnet deduzem o milagre de um principio occulto, na série dos phenomenos da natureza. Leibnitz manifesta-se com a maior clareza; a intervenção immediata incommoda-o na ordem natural. Foi por este naturalismo que elle oppoz a harmonia preestabilita ás causas occasionaes de Mallebranche, e foi ainda este um dos pontos da sua divergencia com Clark.

O discipulo de Newton entendia que a intervenção divina dá-se tanto na ordem natural como no milagre: que a differença entre os phenomenos das duas ordens está sómente no seu caracter externo; o facto natural é um facto repetido, o milagre é um facto extraordinario; porém a intervenção divina dá-se tanto n'um caso como no outro.

A opinião do distincto philosopho inglez é inteiramente a nossa. Repetimo-lo, fazemos grande distincção entre aquelles principios naturalistas que reconhecem a intervenção miraculosa e os que a negão; e entre aquelles que admittem a causalidade remota e os que também a negão; fazemos justiça ás intenções moraes e religiosas dos semi-naturalistas, mas no terreno da sciencia não podemos deixar de encontrá-los.

Todo o naturalismo é um systema organizado unicamente pela analogia da experiencia. Qualquer que seja a differença das relações entre o infinito e o finito no primeiro acto affirmativo, chamado criação, e na série deste mesmo acto, chamado conservação: ella nunca póde affectar os principios mesmo cosmogonicos, que devem dominar toda a modificação historica: e esses principios cosmogonicos que constituem o conceito do finito, são o problemático, contingente e condicional multiplo e indefinito; principios que são tão necessários para conceber o universo inteiro, começando a existir, como o insecto que vôa e pousa no nosso hombro.

O naturalismo deduz a causalidade da relação universal dos phenomenos: mas esta relação universal é o indefinido; mas o indefinido

não é verdade, senão como resumo das relações do finito com o principio infinito de causalidade: abstrahi este principio, o indefinido fica sem significado algum: e a theoria naturalista, implicaria, Deus depois da criação, concluida a sua obra, abdicando em favor do nada. E o finito, que antes de se realizar era um problema no infinito, e por elle condicionado; agora fica sendo um problema de nada, contingente a nada, condicionado por nada.

Respondem-nos porém os naturalistas religiosos. Deus conserva sempre uma acção mediata ou remota. Assim Deus quer que enchendo-se de agua um vaso, eu em tal distancia, veja dentro um objecto que na mesma distancia não via estando o vaso sem agua; mas é porque elle quer que os raios de luz se quebrem ao sahir de um seio mais denso para outro menos denso. Da sorte que a refacção dos raios de luz é a causa immediata da vista do objecto e a vontade de Deus é a causa mediata

Reconhecemos que a causalidade mediata salva a moralidade do principio naturalista, porém esta causalidade mediata está em contradicção aberta com os principios da sciencia. Por sua natureza o finito deduz-se immediatamente do ser. A sciencia não pôde admitir affirmacção fluita sem ser comprehendida distinctamente na noção do ser: esta mediação entre o ser e um facto é uma supposição contradictoria.

A doutrina das causas proximas e remotas só explica um modo da experiencia. O seu sentido é este. A causa primeira o que determina não é o que tomamos como effeito. O que determina é aquillo que tomamos como causa segunda determinada: só esta causa segunda é que vem a ser o unico effeito da causa primeira. O effeito da causa primeira considerado agora não mais como um effeito; mas como um principio de causalidade, é a unica causa efficiente do effeito supposto.

Da sorte que a causa remota não é mais de que uma causa virtual; porque contém a razão da causa efficiente.

Agora perguntamos, póde-se dar esta theoria no ser? Tanto a natureza do ser como a do finito o contradizem. Para que o ser fosse sómente causa virtual, era preciso que o principio de causalidade fosse um indefinido (ninguem contestará que a virtualidade é indefinida); mas nós já temos visto que o indefinido é uma relação do effeito á causa, mas não é nem a causa nem o effeito que ambos são definidos. O principio de causalidade sendo o definido em toda a sua plenitude, porque elle é

essencial á objectividade da affirmação infinita; não pôle ter-se inteiramente para nenhuma affirmação.

Ora, a causalidade manifestando-se em qualquer affirmação não é causalidade virtual; senão eficiente proxima e immediata. Logo Deus é causa proxima em todos os phenomenos da natureza. Não negamos que a causalidade infinita sendo principio de possibilidade para toda a affirmação, affirme tambem no finito um principio de causalidade (Deus pôle fazer que um objecto possa ser causa de outro.) Mas neste caso a causalidade finita, que tem tanto de affirmativo quanto de contingente, como já vimos, afirma tudo pela causalidade infinita e na causalidade infinita por ella e com ella. Da sorte que a causalidade finita não é senão causalidade concomitante. Assim no phenomeno de optica, que expuzemos, todo o encadeamento phenomenol conserva a sua causalidade contingentemente á acção divina e esta acção divina conserva-se causa na força communicada a todo o encadeamento dos phenomenos.

Esta acção permanente do acto divino desenvolvendo toda a força no finito e constituindo-a em uma realidade distincta é a providencia.

Não negamos que o naturalismo prova historicamente o milagre; porém com esta theoria sobrenaturalista a prova do milagre é da ultima evidencia. A presença de Deus no movimento da natureza deduzido da mesma natureza pura da affirmação, apresentada como causalidade livre obriga os contradictores do milagre a negarem a sua importancia historica e esthetica.

O milagre é um facto contrario á analgia da experiencia, determinado sensivelmente a um fim religioso immediato. Emquanto elles não provarem que os factos anormaes não influem sobre a sensibilidade, nem podem servir ao aperfeiçoamento moral do homem, nunca poderão apresentar um argumento contra o milagre. E quando provarão elles que a uniformidade é o unico meio do nosso aperfeiçoamento?

Lamennais entre os racionalistas comprehendeu toda a logica do sobrenaturalismo, e na sua linguagem só explicando a *essencia do ser debaixo dos seus modos o infinito e o finito* é que se pôle evitar a acção immediata do ser em todo o movimento da natureza. Ou o sobrenaturalismo ou o pantheismo. E o mais rigoroso pantheismo foi para essa intelligencia desgarrada o unico meio de evitar na *esphera da intelligencia a escravidão do espirito a destruição da liberdade; na esphera da politica a theocracia o mando immediato de Deus e consequentemente ainda a escravidão do homem social e a destruição da liberdade.*

« É preciso pois que o homem já em parte libertado pela sciencia acerte de quebrar estas velhas prisões, repilla, completamente, repilla para sempre esta hypothese tão falsa como funesta de uma ordem sobrenatural. »

Ao ler estas expressões atrabiliarias, parece-me estar ouvindo Cícero pedindo a abolição da divindade para se acabarem os *tyranos do céu*, como se tinham acabado em França os *tyranos da terra*. Não vale a pena refutar esta linguagem violenta. Porém de tudo isto resulta, que o finito não póle ser concebido, senão pelo infinito: e que por consequente ou havemos de ter nelle um desenvolvimento contingente á acção divina ou uma modalidade da acção divina. Ou Deus sempre presente e determinando effectivamente todo o desenvolvimento da existencia, ou um Deus modificando-se no desenvolvimento da natureza.

Se o naturalismo conduz Lamenais logicamente a um pantheismo em que umas vezes tudo o que é Deus e outras vezes o mundo é a *reprodução do ser infinito debaixo das condições do finito e por consequente debaixo das condições de um desenvolvimento eterno*: a logica de David Hume não foi tambem menos exacta em passar do naturalismo ao septicismo. Não admittindo o acto superior á natureza e que a determina: este philosopho declara que tambem não póle fundar a causalidade na analogia da experiencia.

Com effeito, a confusão da causalidade com a analogia é nada mais nada menos que um dos dous sophismas ou *fallacia cec dentis ou non causa pro causa*: e a intelligencia superior de Humes, não podia deixar se claquear por elles: tendo animo para levar uma premissa absurda ás suas ultimas consequencias, precipitou-se no septicismo negando o principio mesmo de causalidade. Cousin intentou refuta-lo, insistindo sobre a analogia, mas o seu argumento só diz o que todo o mundo sabe sem necessidade de philosophar: isto é que a analogia desperta em nós o conceito de causalidade.

Porém concluir da conjuncção repetida de factos, que um é causa e outro é effeito, é cohir no mais secco empirismo. A razão pratica não decide a questão de causa e effeito; porque esta questão não se decide pela experiencia, mas pela razão pura. A razão pratica procede a respeito destes factos como factos que se encadeião e nada mais. O Sr. Cousin confundindo a percepção de dous factos com o conceito a que elles dão occasião, em que é que se distingue de Locke ou Condillac?

Talvez se nos diga que esta intervenção immediatamente effectiva no desenvolvimento do finito prejudica a liberdade no finito — quando

tratarmos da liberdade, provaremos que não. Por ora, para desfazer qualquer receio lembraremos - 1.º, que a contingencia do finito não é imitativa; mas affirmativa; - 2.º, que o systema naturalista admittindo o principio de causalidade nas relações do finito prejudicaria tambem a liberdade; - 3.º, que quando não se podesse harmonisar o facto da liberdade com o principio da providencia era mister aceitar o facto e o principio: e estabelecer a sua combinação como um desideratum da sciencia.

Esta theoria baseada na natureza pura da affirmação é tambem muito mais conforma com a doutrina das Sagradas Escripturas e com a tradição dos padres. Quando Jesus Christo diz que Deus veste o lirio^o dos campos e alimenta os passaros do céu, e que não se descuida de nenhuma de nossas necessidades, quando nos previne que no meio de todas as nossas tribulações um cabello não cairá de nossas cabeças sem o seu consentimento, porque todos elles estão contados: difficilmente podemos explicar esta doutrina pelos principios do naturalismo. Nas relações de Deus e da criação da sua acção antecedente e subsequente; porém immediata e remota, não. Esta oppõem-se á theoria mesma da affirmação e a toda a dedução rigorosa dos principios religiosos. A logica do naturalismo é o scepticismo de Hume ou o pantheismo de Lamennais.

APPENDICE A' DOCTRINA DA PROVIDENCIA.

Tem o principio da Providencia parecido sempre contrariado pela existencia do mal. O pio e douto Boécio, na falta de melhores razões, procura distrahir a attenção dos homens, das scenas que contristão o espirito, para as circumstancias risonhas que todo o homem póde encontrar nos dias de sua vida. Foi esta difficuldade sem duvida o principal incentivo á distincção no systema providencial entre causa proxima e causa remota, causa primeira e causa segunda, determinando a ordem natural e a sobrenatural.

Os naturalistas religiosos entenderão que, d'este modo conservando a dependencia da criação a respeito do Creador, tiravão a este a responsabilidade do mal. O mal só provinha de uma causa segunda que é a liberdade do espirito creado. Se é digno de apreço este amor pela lei

de Deus e esta resolução em repellir o escândalo (*Pax multa diligentibus legem tuam et nove est illis scandalum*). Todavia admira que este recelo viesse a philosophos e theologos, que tendo lido S. Thomaz de Aquino e S. Dionísio Areopagita, devião ter visto que o mal é negativo.

Já fizemos ver que a noção do bem é uma noção relativa: e um relativo confirmativo; que não ha um objecto que seja o bem; mas que este é a relação analítica de toda a afirmação. O mesmo se ha de dizer do mal. Que objecto é esse chamado mal? O mal é pois tambem um relativo; porém, se o bem é um relativo confirmativo, o mal é um relativo negativo: é a negação entre a objectividade e a afirmação suprema.

O mal é a relação de inferioridade em que fica o acto finito a respeito do acto infinito; que o afirma. Ora a acção de Deus é o que ha de affirmativo no finito e não o negativo: não essa inferioridade a respeito do typo supremo. Essa resulta da resistencia no finito ou não correspondencia á acção divina. Mas, perguntar-se ha como é que o finito póda ser inferior á sua razão suprema que é a afirmação infinita e que por tanto não admitta negação á sua virtualidade? A resposta a esta questão quassquer que sejam os fundamentos que ella possa ter, nos entranharia em uma theoria sobre a liberdade no finito, e isso faria perder o nexo no encadernamento de nossas idéas. Quando ratirmos da liberdade daremos o desenvolvimento scientifico á verdade.

Por agora é preciso aceitar como um postulado esta verdade. A liberdade póde dar-se no finito e a liberdade implica possibilidade de resistencia á acção antecedente do Deus. Aceito este postulado que não se nos póde recusar; porque a liberdade é um facto: não é possível duvidar que o finito possa conservar-se áquem do intuito infinito; e é nesta relação que temos o mal. Cae se em contradicção responsabilizando pelo mal a acção divina; porque elle é causa immediata de tudo o que é; visto que tudo é bem, que Deus é causa immediata do bem. Deus, diz Santo Agostinho, (*libro questionum*) *non est auctor mali quia non est causa tendendi ad non esse*. « Deus não é o autor do mal, porque elle não é causa da tendencia ao não ser. »

Esta é a mesma doutrina de S. Thomaz, a qual sentimos não poder expôr; que isso exigiria uma longa citação; mas, quem quizer esta

materia, tratada com todo o desenvolvimento e profundidade, leia a Sum. Theol. pars. 1.^a 49. De causa mali.

Basta a reflexão que fizemos sobre a natureza negativa do mal, para a justificação da acção immediata da providencia. Todavia, como nos achamos tratando do mal, desenvolvamos esta noção e dispenhamos-nos a distinguir sempre no finito o affirmativo do negativo.

Recorremos á liberdade do espirito creado para a explicação do mal, porque sem ella o mal não se explica. A natureza inerte, não tendo subjectividade, sendo só objecto de outra affirmação antecedentemente considerada, em si realiza completamente o intuito creador; o seu desenvolvimento é um resultado de um acto estranho á sua individualidade.

Um objecto material é o que Deus quer que elle seja, e o intuito creador é, como sabemos, uma applicação desta affirmação suprema, que se explica no bem. Assim, o mal sendo a negação da realidade ao seu typo creador, e essa negação não se podendo dar na inercia: segue-se dahi que o mal primitivamente considerado, é um resultado *per accidens* da subjectividade finita. Tomemos um exemplo, seja um assassinato. O que ha de positivo neste facto? Deus homens; o assassino e a victima. Está claro que deus homens não são o mal. Um ferro: o ferro não é o mal. Um peito, o coração, o sangue: nada disto é o mal. Ninguém, pois, acha o mal no positivo. Achal-o-hemos em não circular o sangue nas veias, em um corpo sem vida, em uma alma sem caridade, em o ferro ser o instrumento de desorganisação, que é o mesmo que conservar o character de instrumento (o que é um bem); mas não de organisação (o que é um mal.) Creio que neste ponto nenhuma duvida haverá. Mas, dir-se-me ha, não vejo porque se explicará o mal só pela liberdade quando no exemplo exposto tantos factos da ordem material se derão contrarios á idéa exemplar do intuito creador. E' um engano. Se não houvesse uma relação entre todos estes phenomenos da natureza e a vontade individual, cada um delles era a applicação genuina do typo creador: si um liquido carmezim, um rosto livido, um corpo sem calor vital expostos ás nossas vistas não fossem a negação de um principio de vitalidade ellas não contradizião a ordem da criação. Todo o negativo lhes vêm da sua relação com uma força no finito que possa negar-se a acção do infinito, principio de todo o bem.

Esta doutrina resulta das escripturas e dos padres de uma maneira tão evidente, que apresentar as provas, seria quasi copiar a escriptura inteira. Tudo era harmonico na natureza, emquanto a vontade do homem correspondeu á mente do seu creador. Foi em consequencia desta criminosa separação que todos os males apparecêdo sobre a terra. E, ao homem que deve detestar todo o mal, se adverte de não temer as causas que produzem na inercia uma alteração que não affecta a individualidade subjectiva, mas sómente aquelle que póle, como castigo, conservar esta subjectividade na consequencia dolorosa das suas negações. *No li timere eos qui occidunt et corpus, animam autem non possunt occidere, timete potius eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.*

Os philosophistas têm explicado as macerações aconselhadas pela religião como uma manifestação de odio á materia: e depois de se ter tantas vezes dado sufficiente explicação a este respeito, ainda no nosso seculo Pierre Leroux e Heine repetem a sedicã imputação. Um pouco mais de espirito philosophico lhes faria antes attribuir tudo a um principio de amor. Elles verião que a materia é sempre em si mesma a realisação de um typo, e por consequencia o corpo, ou macerado ou não, é sempre um bem. A questão do mal a respeito do corpo é sempre relativa á sua combinação com as funcções do espirito.

Constituida a noção do mal na negação do finito ao infinito, é esta reconhecida como um accidente da ordem subjectiva. Resta-nos distinguir o mal antecedente do subsequente, ou por analogia. O mal antecedente, sendo unicamente a culpa ou negação da vontade; em analogia a este estado accidental da subjectividade, temos:

O mal formal, effectivo, correctivo e penal.

O 1º consiste na relação da natureza mesmo de um facto com a ordem espirital apreciada por um principio de analogia. Assim a vista é considerada como um bem para o aperfeiçoamento do espirito; a cegueira, portanto, é tomada por um mal. Mas tudo isto refere-se á analogia; porque si os olhos são tidos, não como órgãos do espirito, mas como fórmãs materiaes: importa lhes tanto a vista como importaria a uma perna.

O 2º consiste em uma relação viciada; como seria a applicação do erro para um assassinato.

O 3º é a pratica de um mal para evitar um mal maior. Neste ponto deve-se advertir que o mal moral sendo mal antecedente não por analogia

só *per accidens* é que pôde ser um mal correctivo. Dahi é que vem a moral rejeitar positivamente a doutrina de que se possa nunca faltar a um dever por necessidade. O que S. Paulo significa quando nos ensina que não se pôde fazer o mal para que dahi resulte um bem. *Non sunt facienda mala ut inde veniant bona*. Dahi vem o dizer-nos S. Thiago que Deos não tenta para o mal. *Deus intentator malorum est*. Isto é o mal moral, é mal antecedente, e por consequencia em si: não é sómente uma analogia do mal. Porém, como *per accidens* pôde ser um mal correctivo, Deos que dispõe todas as cousas forte e suavemente (*Fortiter et sua viter disponens omnia*) muitas vezes pôde não actuar no sentido do evital-o: do que nos dá a escriptura diferentes exemplos. E' neste sentido, como dizem com S. Jeronimo todos os theologos catholicos, que se devem entender aquellas passagens da escriptura em que se diz que Deos falla em parabolâs para que o peccador não comprehenda e se converta (*scilicet quoad tempus*), e ainda mais quando Deos diz obsecar o coração do peccador (neste caso a correccão é sómente negativa). Mas em parte nenhuma a escriptura ensina a correccão accidentalmente provinda do mal antecedente ou moral como na parabolâ do Joio (Math. 13) O 4º é o mal na privação da integridade natural (segundo o principio de analogia) em punição de uma culpa. — Tal é a privação da vida, da integridade do corpo, da liberdade, etc. O que tudo é mal por analogia. Que a pena não póle ter por objecto o mal antecedente, claramente annuncia S. Thomaz. *Ex malo culpæ fit aliquis malum non autem ex malo pænæ secundum illud Dionysius (4 cap. de divinis Nom. part 4 circ med) Punire non est malum sed fieri pænæ dignum*. Qualquer torna se máo pelo mal da culpa, não pelo mal da pena, segundo o pensamento de Diniz o Areopagita. O mal não é ser punido mas tornar-se digno da pena. Talvez me objtem os utilitarios que o mal da pena deve estar comprehendido no mal correctivo: que fóra dessa condicao, sendo uma desharmonia na ordem subjectiva, é um mal antecedente e por consequencia é um acto illicito—tal é a logica utilitaria! —Respondo 1º, que, se a pena fosse um mal antecedente, não podia ser considerado como mal por analogia, nem mesmo no caso de ser correctiva. R: 2º, A pena é uma desharmonia subjectiva subsequenter, isto é, supposta a culpa, sem a qual não ha pena, concedo; é uma desharmonia antecedenter, nego. Ora, a desharmonia occasionada pela negação da vontade ao principio supremo é que é o mal antecedente; todos os outros são subsequentes. Logo, a pena não é um mal antecedente. Explicando a maior direi, que a pena é a

acção do principio supremo na sensibilidade, suposta a resistencia da vontade: ora, a acção do principio supremo sobre a sensibilidade é um bem, porque é a affirmação em um elemento da vida; logo, todo o mal está na resistencia da vontade que constitue a culpa, e não na pena.

Insist. — A pena é uma dor é portanto um phenomeno anterior á vontade e proveniente do principio supremo affirmativo da actividade individual. Logo, se o principio supremo applicar a pena sem ser com character correctivo, causa um mal antecedente.

R. — A pena é uma dor, e portanto uma desharmonia subjectiva; nego a maior: a dor póde ser uma harmonia incompleta ou um principio de harmonia, e tambem uma desharmonia.

Ora, a dor é um phenomeno anterior á vontade; Distingo, "qualquer dor á excepção da pena concedo; a dor da pena, nego; porque é esta condição que a distingue das outras.

Logo. — O principio supremo, actuando em um phenomeno de dor, não produziria uma desharmonia subjectiva senão no caso que esse acto implicasse uma negação na vontade. Mas não quando elle conserva a sua acção na sensibilidade, apesar da vontade (o que é uma pena) ou quando elle estimule a sensibilidade para despertar o desenvolvimento da vontade, o que é um acto correctivo.

Temos com isto concluido a ontologia, resta-nos agora estudar a objectividade possivel do finito ou as dimensões cosmogonicas da existencia.

SEGUNDA PARTE

GOSMOGONIA.

Livro 1.º

CAPITULO I.

Doutrina preliminar.

O TEMPO.

1.ª THESE.

A noção da objectividade finita na ultima simplificação é o tempo.

Explicação.

Quanto se tem discutido sobre o tempo, e a discussão andado sempre errada! Isto por dons motivos: que ou se quer considerá-lo n'uma determinação objectiva, ou n'uma relação, ou n'uma condição subjectiva. Aristoteles o tinha unicamente por uma relação de ordem e neste sentido o aceitou a escolastica. Newton vio nelle uma propriedade objectiva em Deus: Leibnitz em opposição a Newton sustentou a definição aristotelica. Hobbes continuando a mesma doutrina prevenio todavia o idealismo de Kant: *Tempus*, diz elle, est phantasma motus quatenus in motu imaginamus prius et posterius sive successionem. Já n'esta definição está lançada a idéa da intuição necessaria que Kant reconhece no tempo e no espaço. Temos pois duas questões a resolver.

1.º O tempo é positivo ou relativo? 2.º O tempo é objectivo ou subjectivo?

Quanto á primeira dizemos que o tempo é positivo. Não é verdade como tem pensado os philosophos que nós temos esta idéa na successão dos objectos: nós a temos na sua duração. Mas prosigamos gradualmente: concedamos por um momento que o tempo é também a successão; porem ha de se convir connosco, que elle não marca só a successão; mas também a duração. Nós não dizemos sómente fulano morreu á tantos annos; mas também fulano existe actualmente. E neste caso o tempo será também positivo.

Oppõe-se-nos que pelo successão é que temos a idéa da duração. Bem; segue-se d'ahi que a multiplicidade é uma condição externa para o pensamento do homem se desenvolver; mas não se segue por isso que tal noção do pensamento explicado na multiplicidade objectiva corresponda á relação da multiplicidade e não á determinação da unidade: Não é pelas condições externas, que determinão o desenvolvimento do pensamento em uma noção, que havemos de estudar a natureza dessa noção; é só n'ella mesma que este estudo se hade fazer. Ora concedido o facto de que tanto na duração dos objectos como na sua successão temos a noção de tempo: insistimos que a successão é um relativo da duração, que duas cousas succedem-se porque ambas ellas existem: e examinando esta doutrina veremos que as relações da successão explicão não uma noção fundamental: isso não seria possível, que os modos do relativo explicassem o positivo; mas explicão as relações d'essa noção fundamental, que permaneça identica na variedade successiva. Assim como objectivamente em 3 objectos dos quaes um existe agora, outro já existio, outro inda não existe: temos uma relação successiva cujo principal fundamento é a objectividade mesma de quaesquer dos tres objectos. Nós assim tambem na relação successiva das tres noções de passado, presente e futuro, temos as relações de uma noção fundamental que explica o passado, o presente e o futuro; esta noção que se modifica successivamente; mas nunca muda na sua essencia é o tempo. Já se vê pois que a successão é um modo no positivo do tempo; como é um modo no objectivo da percepção: mas que este modo n'uma ou n'outra affirmacão se baseia n'um positivo.

Distinguindo-se as condições de um desenvolvimento psychologico, da natureza de uma noção que no seu desenvolvimento obtem o espirito: isto é distinguindo-se as circumstancias externas que servem como occasião para nós pensar-mos e a natureza do principio em que pensamos: não ficára duvida que quando fallamos na variedade dos tempos na existencia e não existencia das cousas: temos uma idéa positiva na multiplicidade das suas modificações.

Examinemos agora se este positivo é objectivo ou subjectivo. Quem nos acompanhar na doutrina de que o subjectivo deriva do objectivo, não poderá admitir esta subjectividade sem realidade, esta forma do pensamento negada no objecto do pensamento: o pensamento tem a noção do tempo esta noção revela nua realidade. Kant ajuda nos quando o apresenta como uma intuição necessaria; mas a intuição refere-se a um ob-

jectivo e nos n'isto não acompanhamos a Kant, não é com effeito uma verdadeira intuição : — e é *necessaria*. — Podemos aceitar o termo necessario uma vez que se lhe dê o significado de universal. A intelligencia de Kant profundamente com a verdade teria attinado fazendo do tempo o termo universal do pensamento no finito: o seu *systema*, o seu idealismo foi quem converteu a importante verdade, que devia fructificar a mais profunda critica da razão, n'uma hypothese paradoxal e n'uma theoria cheia de contradicções; pois alem de não se poder comprehender o que seja uma intuição necessaria uma intuição não resultante de relação objectiva dopensamento ; mas das suas condições iugenitas: Kant cae depois na mesma doutrina aristotetica: e o tempo é ainda a successão.

Descobrimos depois na theoria do espaço o idealismo de Kant, quisera antes seguir a doutrina de Newton e de Clarke tendo o tempo como uma noção objectiva e positiva. Mas qual é este objecto chamado tempo ? Newton encontrando cada objecto da experiencia já com o seu nome entendeu que o tempo é uma forma da acção divina. Toda a theoria Newtoniana basea-se na confusão do infinito e do indefinido. O tempo é para Newton um attributo de Deus; porque não se lhe descobre o fim. E' preciso convirmos, que o distincto mathematico removeu a difficuldade mas não a resolveu.

Para admittir esta theoria fôra preciso basear-se no *systema* de Málbranche. pois o que se trata é, saber o que seja aquillo que se concebe como tempo n'este ou naquelle objecto; o tempo em summa no finito. Quando Newton nos diz que o tempo é um attributo divino: podiamos perguntar-lhe que attributo é esse? do mesmo modo que sempre perguntamos; que objecto é esse que se chama tempo?

Se elle fosse um attributo divino então seria para nós um conhecimento conceitual; porque nós hoje não percebemos os attributos divinos, concebemos los unicamente: estariamos pois com Leibnitz estariamos com Kant. Tendo o tempo a sua objectividade na substancia infinita, seguir-se-ia, que no existente não era mais que um relativo era o conceito da relação que tinha-mos do infinito com o finito. Mas este relativo é justamente difficuldade, que Newton deseja remover. Os embaraços para acertar com a definição do tempo tem lavado a maior parte dos escriptores a darem-no como entendido sem mais exame. Diz-se, todos sabemos o que é o tempo mas não o podemos definir. Perem reconcentremos nos em nossas idéas e veremos que o tempo é justamente o que dissemos. A noção objectiva do finito na sua ultima simplificação.

Em demonstração d'esta these observe-se que não é possível achar qualquer noção, que seja, do finito sem tempo; ou seja um objecto material ou espiritual, substancia ou phenomeno tudo quanto for limitado encerra esta noção.—2º de que modo todo o finito encerra o tempo? E' feita abstracção de tudo o que define, explica, modifica, determina uma ideia. A ideia de vinte annos é a mesma a respeito de um homem de uma pedra de um pensamento de uma relação de uma forma e de tudo quanto se possa imaginar de definido. Conhecidas estas duas condições para o tempo isto é a sua universalidade no finito e conhecida esta universalidade na abstracção de todo o definido a synthese d'estas condições é a these que estabelecemos.

Esta natureza universalmente positiva e por tanto indefinida do tempo é o que tem occasionado todos os erros e embaraços na sua definição. A realidade é concreta e estudal-a sem attender ao concreto que a individualisa é realmente o mais arduo de todos os trabalhos do entendimento: por isso tantos espiritos profundos e subtile cançados antes de conseguir a ultima analyse nas condições da affirmacção recorrerão já as causas que determinão o pensamento: (e dahi veio o confundirse o tempo com a successão.) Já a o caracter mesmo subjectivo, sem se importarem da relação necessaria entre o subjectivo e o objectivo; por isso que não podião discernir-lhe a objectividade: já emfim á ideia de relação; porque na falta de um positivo não resta outro recurso.

Com toda a franquesa porem confessamos que o tempo é tudo quanto existe com principio e com fim considerado sem se attender a sua forma. O finito considerado debaixo da sua forma dá-nos a ideia de extensão abstraindo della, dá-nos a ideia de tempo. E quando esta affirmacção assim abstracta não se refere ao finito temos a ideia da eternidade.

A ordem phenomenol, ajuda-nos a conservar a attenção ao abstracto do principio universal: e da combinação dos dous systemas resulta facilitar-se uma theoria chronologica cuja importancia de todos sentida é a relação entre os differentes objectos do conhecimento fundada justamente na universalidade de um principio.

Tendo encontrado substancializada a ideia universal do finito; tendo tomado o finito na sua ultima abstracção examinemos agora as condições d'esta força que principia e acaba d'esta força temporal.

CAPITULO II.

A' FORMA

These 1.^a

O tempo sendo a ultima simplificação do finito e esta ultima simplificação excluindo a noção de forma, o tempo é tambem a ultima abstracção. A noção de forma é que lhe dá o caracter concreto.

These 2.^a

A forma é intensiva (razão formal) ou extensiva (forma externa.) A primeira é a contingencia do finito á sua causalidade no infinito, a segunda é a relação do principio formal no multiplo da affirmacção.

Explicação.

O que ha de força intrinseca em qualquer objecto depende somente da acção de Deos ; que faz esse objecto existir, e ser tanto quanto elle é: isto é o que constitue objectivamente a razão formal de uma cousa. O extensivo porem ou externo constitue-se nas relações com outros objectos ; estas relações é que dão a forma. Assim um corpo não tem o seu principio formal em ser gordo ou magro : O pensamento não tem o seu principio formal no numero de seus conhecimentos ; mas ambos o tem na sua força intima.

A maior ou menor extensão de um corpo no espaço o que determina é a forma externa d'este corpo : O pensamento outro-sim informa-se tambem na extensão do conhecimento; e o que é o conhecimento tomado exteriormente; senão a extensão das relações do pensamento ? Já foi esta materia tratada na ontologia ; mas importa recorda-la agora.

Dizemos pois que n'estas duas noções forma interna e forma externa, é que está dado o concreto do finito; dal-o sem a graduação de força interna que o individúa e sem as relações na multiplicidade affirmativa que o determinão debaixo de uma forma, é sem duvida fazer unicamente uma abstracção.

Ora como para constituir o concreto do finito é nos mister definirmos a essencia e a forma, explicando esta nas relações externas; talvez se nos diga ser a forma quem determina a extensão; que não esta determinar aquella. Sobre a natureza espiritual esta objecção fora evidentemente falsa ; nenhuma forma podemos encontrar na vontade e pensamento senão como o termo das relações. Reconhecemos porem que se

hesite a respeito da natureza material, e que se nos pergunte, se é por um corpo chegar a tal ponto no espaço (extensão,) que se diz ter elle tal altura (forma) ou se é por elle ter tal altura, que elle chega a tal ponto no espaço.

Importa n'esta questão resolver qual das duas noções é antecedente: isto é não se dando forma sem extensão, nem extensão sem forma ; quer-se saber, se a forma é a razão da extensão ou se a extensão é a razão da forma. A forma dissemos nós é a relação na multiplicidade. Reconhecemos pois que não se pode suppor os dous principios separados ; não se pode supôr tal forma (por exemplo n'um objecto material) sem supôr a sua relação no espaço. Resta a ver qual destes principios é o antecedente e qual o subsequente. Ora a noção da extensão deriva-se unicamente do principio intensivo, que esta noção exteriora : a forma porem que determina a extensão exige uma outra condição é a addicção de uma nova idea objectiva (que marque o termo ás relações da primeira idea) esta é então que estabelece a forma : por tanto não é a forma que resulta da extensão, mas esta que resulta d'aquella; e podemos defini-la o termo da relação extensiva na afirmação multipla.

These 4.^a

O principio intensivo da afirmação finita gradua-se desde a inercia t é a liberdade.

Sobre esta these não precisamos addiccionar mais reflexões ao que dissemos na ontologia sobre as noções constitutivas da afirmação ; agora só nos resta estudar estas mesmas noções nos limites do finito.

CAPITULO III.

DA INERCIA OU DO ESPAÇO.

These 1.^a

A inercia é o poder limitado á objectividade.

Esplanação

Ja fizemos ver que toda a definição reciproca de substancia é potencia e que esta potencia não é plena, se ella não se afirma a si mesma. Se a objectividade infinita implica pois a afirmação de si mesma, isto é, a intelligencia e o amor: a afirmação finita pode supôr a potencia

já sem affirmação de si já com mais ou menos aptidão para se affirmar. Mas o que não é possível é admitir substancia sem potencia. Quando se dá a potencia puramente objectiva temos a inercia.

Para este concreto de inercia, basta-nos sómente pois, uma potencia sem subjectividade, ou por outra, a affirmação menos a subjectividade, qualquer que seja a sua forma; porém é certo que uma das formas primitivas da affirmação inerte ou meramente objectiva e a unica, que percebemos na substancia inerte, é o espaço.

Esta determinação da inercia tem dado lugar á questões ainda mais remotas da verdade, que a do tempo. A escola de Kant, tornou o espaço subjectivo assim como o tempo, doutrina em que tambem elle foi prevenido por Hobbes. A escola sensualista considera-o como um grande vacuo, no qual se localisam os corpos. Newton, impressionado com esta doutrina, porém combinando o seu sensualismo com as suas tendencias religiosas, entendeu como a respeito do tempo, que o espaço é um subjectivo divino; que al não significa a expressão de sensorio divino. Leibnitz, ainda como ao tempo, dá-lhe um caracter relativo. O espaço é a relação dos co-existentes (isto é dos corpos em quanto existem simultaneamente.)

E' para notar-se, antes de tudo, a afinidade por quasi todos os philosophos achada entre o tempo e o espaço: quando estas noções nem compitem ao mesmo gráo de affirmação, nem tem o mesmo caracter logico; porque o tempo é a noção universal da objectividade finita; entretanto que o espaço não abrange senão uma extensão da inercia. O tempo é a applicação de um conceito a um facto, o espaço é uma intuição.

Embora Kant considere o tempo e o espaço intuições á priori, não me é possível atinar com a intuição do tempo. Quanto á do espaço, eu a tenho tanto, que quando o estudo, todo o meu estudo versa em distinguir uma intuição dos seus accessorios.

Ha muitos annos identificavamos o espaço com o corpo, e temos disto muitas testemunhas; quando depois nos veio ás mãos a importante obra de Balme, intitulada—*Philosophia Fundamental*—Vimos então com summo prazer que nesta confusão de relações de co-existentes, vacuo, princípio divino e condição subjectiva, uma doutrina ao parecer nossa tão certa e clara, mostrava-se-nos apoiada por aquella preclara intelligencia. Examinemos pois, as differentes opiniões, e depois sustentaremos a de Balme e a nossa.

Começando pela opinião de Newton, diremos que se se tratasse de um conceito, poder-se-hia dizer que este conceito correspondia a um

modo de um acto divino ; mas o que se trata é de conceituar o objecto da percepção, ou ao menos o termo da intuição : e por certo que, ou este objecto que o pensamento directamente percebe, ou esta fórma que determina a intuição não é um acto divino é um resultado desse acto. Pretendia Newton converter a percepção ou a intuição em um conceito ? não, por certo. Neste ponto Leibnitz confundio completamente o philosopho inglez, e obrigou o seu defensor a expôr francamente o pensamento Newtoniano. « O espaço, diz Clark, pôde se chamar o sensorio de Deos, porque Deos actua, conhece e vê em todos os pontos do espaço, e que nenhum ser exerce estas funcções onde não está. » Por aqui já se vê que o sensorio de Deos é uma metonymia ; que Newton realmente não toma o espaço como um modo do conhecimento divino, mas como o ambiente, no qual existem todos os corpos.

Não se avanteja pois Newton sobre Demócrito, Epicuro e Lucrecio ; senão em protestar nobremente dos seus sentimentos religiosos. Mas no terrene da sciencia elle tem de ser combatido com os antigos e modernos sensualistas. Dando o espaço objectivo, a doutrina sensualista intende, que o espaço é uma condicção para a existencia da materia, e esta ficando sujeita á uma localisação no espaço, o lugar vem a ser uma limitação do espaço — Respondão nos agora porque depende o corpo do espaço ? O corpo como objecto contingente depende do principio de toda a affirmação que é o ser ; era preciso admittir a necessidade de uma causalidade intermediaria para collocarmos a idea do espaço entre Deos e a materia : Atqui ja vimos que a necessidade de uma causalidade intermediaria, nega a causalidade infinita que como infinita é tambem causalidade sufficiente para toda affirmação: Logo a idea de corpo não depende de outra condicção ; senão da potencia infinita. Ora uma deducção cosmogonica não reconhecendo outra dependencia essencial senão a do finito ao infinito, segue se que a necessidade do espaço como condicção para á existencia dos corpos é uma illusão da experiencia. E' uma illusão da experiencia e que nada explica nem por hypothese. Digão-nos os sensualistas o que é o espaço em si ?

— E' uma extensão.

— Mas esta extensão é extensão de alguma coisa.

— Sem uvida : que não é possível haver extensão de nada.

— Mas extensão de alguma coisa é concretamente coisa extensa

Mas uma coisa extensa, como bem diz Descartes e nioguem contestará é materia : logo o espaço é a materia mesma.

Mas se em vez de nos concederem que o espaço é uma substancia extensa (com o que temos a materia:) nos responderem que é um vacuo — Ainda insistiremos que este vacuo ou é uma realidade extensa; e então é a materia: ou é nada; e teriamos um nada positivo. O que é uma contradicção.

Muito se tem desarrasado oppondo á doutrina Cartesiana do espaço pleno os resultados da experiencia. « O raio de luz, tem se dito, vem em linha recta do sol a nós, o que não poderia acontecer se elle tivesse que atravessar um espaço pleno e preenchido por camadas moveidas em linha curva. Tem se feito mesmo o calculo, que para que um corpo tão desligado em suas moléculas pudesse atravessar quatrocentas mil vezes trinta e tres milhões de leguas que tanto nos separa de uma estrellae fóra lhe preciso deslizar em alguns minutos uma extensão de mais de trinta e tres milhões de leguas, e neste caso nem seriam trinta e tres milhões de leguas de uma materia rara como poderiamos suppôr o ar atmosphérico; mas uma extensão compacta como o corpo mais solido que possa imaginar-se.

Com effeito se estivessemos dispostos a admitir a necessidade de um vazio, isto é de um nada para condicionar a existencia, se podessemos comprehender o que fosse cercar o corpo de um nada, e dar a esse nada o nome de lugar; todos estes argumentos podião fazer-nos alguma impressão. Até não se precisaria tanto apparatus scientifico, bastava appellar para o senso commum, e concluir que a não ser o vacuo, a não ser um vacuo positivo chamado espaço puro, tinhamos de morrer suffocados no espaço pleno.

Porém todo o systema que tem de conceder um nada positivo é absurdo, e os phenomenos da inercia exigem outra explicação que não a de um espaço distincto dos corpos. E' preciso pois reconhecer que a localisação não é outra coisa mais que as relações dos corpos entre si; que a differença entre solidos, liquidos e gases importa unicamente a maior ou menor facilidade na alteração phenomenal das substancias, sem complicar com o seu principio substancial, nem com a sua extensão primitiva. Que aquillo que se chama espaço não é outra coisa senão a individuação da inerte, a materia na sua fórmula mais simples e que a razão universal da extensão como a razão de qualquer affirmacão finita está toda na acção extensiva da substancia infinita.

Mas então que significa a impenetribilidade?

Tomada no seu legitimo sentido, é uma verdade; é mesmo um axioma constituido na individualidade da substancia. Tira-se a formula experimental que não compete senão á ordem phenomenol; mas que não pôde esber a affirmação mesma da substancia: e em vez de dizer-se que dous corpos não podem occupar o mesmo lugar simultaneamente, diga-se que um corpo não é outro corpo: e temos o que é claro e evidente.

Mas então a noção de lugar nada significa? Sem duvida que significa alguma cousa. Mas é preciso primeiro examinar o que por esta palavra entendemos.

Observo que a esta palavra se liga um duplo sentido, affirmativo e negativo. Temos a idéa de lugar; porque vemos tal objecto, e os objectos que o cercão (idéa affirmativa) e supponmos que se se retirar aquelle objecto, o que fica ali é nada, é um lugar vazio (idéa negativa) é a distancia entre dous objectos. Já se vê que não pôde haver explicação mais contradictoria dos phenomenos da natureza. No primeiro caso, o que temos não é um lugar occupado, é uma cousa definida em relação com outras; esta cousa é pedro, páo, fructo, seja lá o que fôr, é um definido. No segundo caso, a palavra lugar vazio não significa senão uma cousa indefinida, ou antes a materia na sua ultima definição, que é a extensão: e se ao desaparecimento de uma cousa definida apparece um lugar vazio, inda mesmo que seja dentro do sino de uma machina pneumática, é ridiculo suppor-se que apparece o nada, é ridiculo suppor-se que este lugar vazio existia ali juntamente com o tal objecto definido (porque segundo esta illusão parece que o nada combina-se perfeitamente com a existência), de sorte que sabindo o que é cousa, ficou o que não é cousa.

Não a explicação verdadeira d'este phenomeno é, que deixando aquelle objecto definido de ter relação com aquelles outros objectos estabeleceu-se a relação d'aquelle objecto com outro menos definido, e a este é que se chama espaço vazio.

Por fim o que a sciencia nos diz, ou que nos pode dizer é que se chama espaço pleno a ultima abstracção nas differente formas da extensão e por esta fornecidos á nossa experiencia e espaço vazio a extensão mesma no seu ultimo indefinido, ou a manifestação mais simplificada da substancia extensa.

Da phisica da optica da mecanica, ou da chimica não é que se hade tirar argumentos n'esta materia. Estas sciencias não investigão senão variações de um principio; mas nada podem dizer do principio em si mesmo.

Diga-nos pois a phisica ter se observado que ha formas da materia susceptiveis de modificar-se mais facilmente que outras: essa variedade no desenvolvimento phenomenol tendo podido ser systematisada, para repulso do pensamento que mal se firma no abstracto, tomamos o phenomeno como se fora o mesmo principio substancial; e que em vez de nos limitarmos a reconhecer que ha uma substancia inerte; porque ha phenomenos de inercia: isto é porque ha uma substancia que se manifesta inerte na multiplicidade dos phenomenos da inercia. Temos tido necessidade de tomar como uma individuação nem só phenomenol ma substancial todo o complexo de phenomenos que forma um concreto relativamente ás necessidades do nesso pensamento. Este processo é razoavel como processo logico; porem convertelo em theoria metaphisica como o faz o materialismo: é uma completa inversão de idéas da qual tem resultado as hypotheses do athomismo, da monadologia, da materia infinita e do vacuo; hypotheses cujas consequencias importão quasi sempre um absurdo e mesmo uma contradicção; logo quo lhe damos mais alcance que a de um postulado para exp'icar qualquer resultado pratico.

O homem do vulgo encontrando um biju julga que aquelle biju é uma só cousa um anel por exemplo; porque a côr, a forma, a extensão, a solidez, todos os phenomenos que constituem o anel formão n'esse anel um concreto sufficiente para o seu pensamento, porem si o homem do vulgo quizer determinar pela extensão dos phenomenos a extensão da substancia, disser que o anel é uma cousa só, o chimico não querendo o anel para o pôr no dedo, mas para examinar si é um corpo simples ou composto precisando reduzi-lo a moleculas, risse da vulgar ignorancia e declara que a aquelle objecto é um complexo de muitos concretos cuja realidade é o athomo; mas é porque a sua imaginação vai até suppor uma extensão inferior a qualquer extensão sensível e repousa n'esse supposto. Leibnitz, que não se preocupa só da investigação dos phenomenos da natureza como o chimico, procura o concreto alem do athomo e suppoem uma monada, de sorte que pela observação não temos senão concretos relativos ás necessidades praticas do pensamento.

Assim o homem do vulgo e o phisico tem ambos razão: um avez que não entendão fazer mais que um processo logico; porem deve--se parar nisto, e não dar a os conhecimentos resultantes da experiencia uma universalidade que lhes não compete.

Combatida a escola sensualista levanta-se o idealismo de Kant.

Assim como ao tempo fez Kant do espaço uma *intuição necessária independente da realidade objectiva*, em essência esta doutrina é a mesma de um espaço distincto dos corpos; porem nobilitado por uma forma scientifica. O philosopho de Koenigsberg ao menos dá n'esta intuição necessaria a razão de nossos conhecimentos sobre o espaço.

Kant funda-se em que o tempo e o espaço contem proposições syntheticas á priori como são todas as proposições geometricas. Com effeito estas proposições sendo syntheticas não procedem da razão, mas da intuição: e sendo á priori tem um caracter necessario independente da experiencia. Sem nos occupar-mos com o commento das proposições syntheticas e annalíticas, no qual acompanhamos Kant em parte e em parte o recusamos: aceitamos a intuição á priori; mas não vemos a necessidade de lhe dar um caracter idealista. A intuição é propriamente uma disposição para a percepção e a forma da perceptividade; mas se o pensamento é um acto reproductivo a intuição á priori corresponde á possibilidade de uma substancia tal e que estabeleça com a natureza pensante tais relações. Os philosophos alemães não me poderão negar que a intuição revele um não eu, ou esta intuição resulte das relações do pensamento com o não eu ou as preceda; mas sempre a elle se refere. Reconhecer pois o espaço como uma intuição á priori não é razão para negar-lhe a objectividade; antes ao contrario é predizela. A intuição á priori a que a escola chamava *ideas exemplares* implica a possibilidade objectiva. Que vem a ser pois a intuição necessaria de Kant? é a intuição universal para toda a multiplicidade objectiva: já se vê que a não ser a diferença que entre nós põem o idealismo a nossa doutrina ou antes a de Balmez é inteiramente a de Kant.

Admira porem que Cousin tendo combatido victoriosamente o idealismo de Kant, lhe cedesse n'este ponto. Ou o espaço é puramente subjectivo como pretende Kant e isto comprehende-se n'uma theoria idealista, n'uma theoria onde o pensamento não reproduz mas reproduz-se. Ou então o espaço é objectivo e n'este caso elle é a noção primitiva da extensão e a condição universal nas formas da materia ou da substancia inerte que nós conhecemos.

Porem admittida uma realidade objectiva, negar a objectividade á sua noção fundamental é inconcebivel, prevalece-se o escriptor francez do argumento em que se apoia o allemão, de que podemos fazer desaparecer todos os corpos; mas não podemos suppor o espaço não existin-

dão e tirando as relações a este argumento, o mesmo escriptor exaggera sobre o sensorio divino de Newton ; porque o sensorio de Newton é um principio cosmogonico; mas o espaço no parecer de Cousin é um principio necessario é uma condicção para a affirmação da substancia infinita.

Ao argumento adduzido respondemos, que quando supposermos eliminadas todas as formas de espaço (dado o caso que fosse possível supor uma affirmação sem forma) ficando-nos a idea de extensão fica-nos uma substancia extensa e é quanto nos basta para ficar o corpo.

D'aqui segue-se que o espaço é o corpo na sua ultima simplificação.

CAPITULO IV.

A CÔR

Acabamos de ver que o espaço é o extensivo da objectividade inerte que nós conhecemos. Considere-se agora que se dissemos que a objectividade é o principio fundamental da subjectividade também não dissemos menos que na identidade das duas affirmações é que temos o principio supremo para toda a affirmação.

Depende pois a objectividade inerte de uma relação com uma affirmação distincta d'ella.

Como dissemos tratando da intelligencia a objectividade sem subjectividade é só objectividade para outra affirmação. Isto é constitui-la debaixo de uma condicção phenomenal (manifestação externa differente da manifestação intrinseca que se obtem na consciencia.) Por fim mesmo todo o finito é phenomeno antes de ser realidade : é preciso que elle seja affirmado para ser uma affirmação.

Quanto ao phenomenal do finito activo, este explica-se por uma consciencia e converte-se n'um typo de subjectividade; porem o finito inerte, onde a affirmação é somente objectiva, este nunca pode ser concebido senão de baixo de uma relação com uma affirmação distincta.

Esta relação externa do objectivo ao subjectivo determinada nas relações do espaço é a côr. A côr é pois a condicção phenomenal do espaço.

Ainda n'este ponto as sciencias phisicas tem invadido o dominio da cosmogonia transcendental. A variação das côres e a influencia da luz sobre ellas fez depois de Descartes os philosophos tomarem por grande descoberta o dar-se a côr como condicção subjectiva da per-

cepção (ou por outra da sensação que é a expressão commum) e negar-lhe o character objectivo.

Não admira a este ponto chegassem quando se chegou a negar o termo objectivo da percepção pelo systema das ideas intermediarias. Porem perguntarei eu : é possível idear o espaço, sem lhe dar uma côr ou antes, a extensão para ser phenomeno para ser uma manifestação feita ao pensamento precisa ou não de uma condicção que se defina distinctamente d'ella ? — Pois a esta condicção phenomenol da extensão é preciso dar-se-lhe um nome.

Os phisicos dizem-nos que o negro não é côr, porque é a ausencia da luz. Mas n'esse caso alem da palavra côr precisa-se de um termo para nome da condicção phenomenol do espaço : e que o negro, o branco, o roixo, o encarnado, o amarello tem de commum serem condicções para as manifestações do espaço: e como qualquer que seja a causa para a variedade das côres; o que chamamos côr, é esta condicção na qual o espaço é visto ; e sem a qual não pode mesmo ser imaginado : entendo que sem me importar com a intervenção da luz na percepção, devo chamar côr ao negro e até mesmo ás trevas mais densas, como chamaria a qualquer das cores obtidas com um prisma Mas esta não é a questão: o que importa é comprehender-se que a côr sendo uma condicção para a affirmacção do corpo, está comprehendida na corpo. Sem duvida que se a forma do corpo é unicamente uma forma da imaginativa, a côr tambem é uma forma da imaginativa : mas logo que esta forma adquire uma realidade objectiva, então tambem a côr sem a qual o corpo não pode ser affirmado é côr objectiva. Se a côr fosse um modo da visão e não objecto d'ella fora necessario defini-la pela natureza da actividade.

Prescindimos de combatter com a experiencia esta doutrina; mas realmente é preciso contradizer o testemunho da consciencia para negar que a côr esteja nos objectos. A doutrina da subjectividade da côr importa tanto como dizer-se que a alma é collorida. A este respeito somos forçados a rejeitar dois erros 1.º que a côr seja um accidente sem substancia 2.º que seja um modo da visão negado na realidade objectiva.

CAPITULO V.

IDENTIDADE DA FORMA E DA CÔR

E' pela côr como vimos que o espaço se manifesta e a variedade das côres determina debaixo das suas formas uma extensão do espaço. Qualquer que ella seja é certo que uma só côr torna o espaço indefinido,

porque não lhe dando a relação entre duas afirmações não pode assignar-lhe esta relação exterior que determina a forma como já vimos no capítulo 2.º Assim quando o espaço se nos apresenta tenebroso não havendo objecto de outra côr; nós percebemos então indefinidamente uma côr preta. O mesmo aconteceria se todos os objectos se nos apresentassem com a côr do ar atmosphérico, e que este não variasse nem no horizonte nem na abobada celeste, ficaríamos igualmente como cegos isto é o espaço ficaria para nós uma percepção indeterminada.

CAPITULO VI.

FORMAS PRIMITIVAS DO ESPAÇO

9.

Concluímos a nossa theoria sobre o espaço marcando-lhe a dupla forma triangular e a circular. H'canto 1.º que o espaço pode ser determinado debaixo de qualquer d'estas duas formas 2.º Que nenhuma d'ellas contém a outra. 3.º Que todas as formas são combinações d'estas duas: e nada mais falso do que pretender que um círculo seja um poligono de partes infinitamente pequenos. Que quer dizer infinitamente pequeno? a circumferencia em todos os seus pontos sendo igualmente distante do centro seria preciso confundi-la com o seu vertice. Por outra parte é principio geometrico que toda a linha que não é recta nem quebrada é curva: e quem negará que uma linha curva seguindo a sua direcção primitiva fecha um círculo: e que toda a combinação de linhas rectas forma um triangulo. As outras figuras são abstracções d'ellas ou combinação d'ellas: assim uma curva é uma abstracção do círculo é um arco da circumferencia e uma oval é uma combinação de curva e recta. Mas no círculo e no triangulo estão as duas noções primitivas das formas geometricas na sua integridade.

CAPITULO VII.

VARIEDADE NAS FORMAS DO ESPAÇO SEGUNDO A CONDIÇÃO DO TEMPO — MOVIMENTO —

A escola de Elle a surpreheendeu a subtilidade dos philosophos seus contemporaneos com as suas duvidas sobre movimento. Tera-se ingenuado os espiritos em todas as distincções possiveis para provar a doutrina recebida e em falta de melhores argumentos contra o sophisma

eleático recorreu-se ao direito de o considerar como uma argucia tão frivola que não valia a pena pensar-se em responder-lhe. Diogenes punha-se a passear para com isto contestar Jenon.

Se o corpo se move, disião os eleáticos, ou move-se no lugar onde está ou no lugar onde não está : ora ambas as supposições são falsas : logo é falso o movimento. A isto responde Hobbes que o corpo não se move nem no lugar onde está, nem no lugar onde não está ; mas sim do lugar onde está para o lugar onde não está.

Se a objecção é sophistica, a resposta não é menos. O lugar de onde e para onde é um relativo do lugar onde. Na doutrina geral ^{na} que suppoem um espaço distincto do corpo não se pôde suppor corpo sem lugar onde, e este dá a estabilidade e não o movimento. Na nossa doutrina, tendo nós recusado o espaço extrínseco, o lugar sendo para nós a determinação das relações concretas do espaço: o lugar onde é a determinação preterita, para onde a futura, e onde a presente. Neste caso também sem presente não podemos ter nem passado nem futuro, que são uma relação limitativa do presente. Que quer dizer uma affirmação sem actualidade ?

O movimento definido. *Transitio á loco a quo ad locum ad quem*, significa o corpo sem lugar onde, nega toda a actualidade á affirmação: o movimento n'este sentido significa a ausencia do corpo. A duvida eleatica era um sophisma sem duvida ; porque atacava a realidade ; porem é certo que a sciencia não tem chegado a explicala e que as theorias que temos sobre o movimento são evidentemente falsas.

Nós entendemos que o movimento é a variedade nas relações do espaço segundo a condição de tempo. Esta diffinição abraça tanto o movimento de traslação como o de commutação : que tanto o primeiro como o segundo são uma variedade successiva nas relações do espaço. O primeiro dá a variedade nas relações dos differentes concretos, o segundo nas disposições do mesmo concreto. Eu digo que um corpo se move quando o vejo agora por exemplo junto a uma arvore e um segundo depois junto a outra arvore. O movimento de traslação nada mais importa ao meu conhecimento, que esta variedade nas relações dos corpos. Eu digo porem que houve um movimento intrínseco, uma mudança nas disposições do corpo, quando, ha pouco sendo elle branco, agora eu o vejo preto. A duvida eleatica imbeta-se diante d'esta reserva.

Diznos ha esta escola que o corpo para se mover não está nem no lugar que deixou, nem no lugar para onde vai? e respondo, que elle está no lugar em que está, esteve no lugar donde se diz que veio, e ha de estar no lugar para onde se diz que elle vai. Estas relações de limitadissima affirmação, eis ahí, o que se comprehende na noção de movimento. Dizemos este corpo mover-se quando o consideramos na multiplicidade successiva das suas relações e sem esta synthese da multiplicidade de relações não ha idea de movimento: e o movimento sendo por esta doutrina um modo na estabilidade dos corpos não offerece contradicção alguma.

A theoria geral parte de duas illusões: Uma é supôr um principio individual no movimento de inercia; outro é supor um principio de causalidade na serie successiva das relações do espaço.

Fazem os philosophos esta differença entre o movimento de inercia e o movimento livre: que o primeiro é todo individual, o segundo tem um principio externo, que depois se individualisa na substancia inerte. Communicada a impulsão, o movimento tanto se torna intrinseco á substancia inerte, que não se podia mais concebê-la sem movimento; senão em caso de resistencia; de sorte que o corpo, que não se podia mover por si; agora não para, senão quando a força adquirida lhe for contradicta por força superior. Ora tudo isto é uma contradicção. Quer dizer o movimento communicado á inercia? O movimento como principio individual é um acto ulterior ao acto objectivo, é um acto alem d'aquelle pelo qual uma cousa é objecto. Mas acto ulterior á objectividade é subjectividade: se pois por communicação externa, ou por sua natureza a inercia tivesse mais uma affirmação alem da objectiva, deixava de ser inercia. Se porem com esta definição do movimento não se reconhece no corpo uma nova força adquirida: então ha de se convir comigo que não é o corpo quem se move em consequencia de um primeiro impulso; mas que em todo o movimento de um corpo a que se encontra é uma modificação puramente objectiva operada em consequencia de um objecto superior. E' preciso reconhecer que o movimento de inercia não opera em consequencia de um primeiro impulso até encontrar resistencia; mas que elle não opera causa alguma e que logo que o principio supremo não determinar uma nova relação temos forçosamente o phenomeno de uma paralisação. O phenomeno da natureza que se chama movimento de inercia não manifesta uma propriedade intrinseca á natureza: mas o resultado externo de um acto supe-

rior. O corpo nem move nem se move, e corpo é sempre movido; que-
ro dizer é modificado nas suas relações.

A segunda illusão consiste em estabelecer um principio de causa-
lidade na ordem successiva do espaço. Se dermos uma linha pelos
pontos A B C D o corpo F que estiver com A não pode ter depois
relação com C sem primeiro tela com B: de onde veio definir-se o mo-
vimento a digressão successiva pelos differentes pontos do espaço.

Em que principio cosmogónico a força funda-se esta dependen-
cia é o que ignoro.

A relação de F com A e de A com B não tem razão nenhuma
necessária na natureza das cousas, está toda n'um principio supremo
e este principio supremo está affirmando F com A como pode affir-
mar com B ou com outro qualquer ponto do espaço; assim como pode
affirmar-o simultaneamente em relação com todos os pontos do espaço.

O que é axioma para toda a theoria do finito, é que a razão d'este
está toda no infinito e que só por communicação é que o finito se pode
tornar principio de causalidade: que este principio de causalidade é já
uma relação subjectiva: que não se pode dar acção effectiva de um facto
sobre outro; senão reconhecendo no primeiro pensamento e vontade:

Por tanto pode-se dizer, que a vontade elevada a tal grau actuará sobre
o conhecimento elevado tambem a tal grau; porque ahí a relação
procede ab-intrinseco da natureza individual; mas nas relações da natu-
reza inerte a natureza individual nega-se a qualquer deducção.

As sciencias phísicas são sciencias puramente descriptivas; sem
o principio da providencia, que lhe ministra a ontologia, ellas não podião
estabelecer deducção alguma: e nada podem ainda deuzir, senão dentro
dos limites em que a este respeito se achão os conhecimentos ontologicos,
que descobrem o principio da providencia, e os conhecimentos theologi-
cos que determinão as formas mais geraes do facto. O principio indivi-
dual e a digressão successiva pelas differentes pontos do espaço
são uma illusão da experiencia tão opposta aos principios funda-
mentaes da razão como a razão sufficiente de Leibnitz

Quem poderá contradizer esta theoria? quem poderá sustentar que
um facto sem nenhum principio de actividade individual seja um princi-
pio de causalidade: seja razão para determinar um outro facto?

E' evidente pois que a respeito do movimento só temos systemas
bazeados na analogia.

Oralá que sempre disto lembrado os modernos reconheça diante dos milagres de ubiquidade que a religião nos ensina e principalmente diante do augusto e sacrosanto mysterio da Eucharistia que quando explicamos a presença real do corpo glorificado não descrevendo um phenomeno mas somente estabelecendo um principio nem estamos em contradicção com a phisica que descreve a ordem phenomenal, nem com a metaphisica que não encontra no movimento da natureza os principios necessarios ou universal da affirmação.

Talvez tenhamos ultrapassado os limites do nosso programma estendendo-nos tanto sobre o espaço; porem á vista dos prejuizos que reinão no mundo scientifico sobre a natureza do espaço; prejuizos que levão até a considerar as experiencias da phisica como sciencia transcendental, ninguém desconhecerá a necessidade que tivemos de entrar n'esta discussão. Não pretendemos circumscrever a inercia na intuição do espaço; mas foi preciso determinar a esphera da sciencia transcendental, desfazendo os prejuizos que converte uma intuição em principio transcendente da affirmação.

LIVRO II

DA ACTIVIDADE FINITA.

CAPITULO I

Como já vimos na ontologia, a affirmação objectiva a noção da realidade implica a da intelligencia, já sem a realidade a intelligencia é uma contradicção sem intelligencia a realidade é uma realidade incompleta real sem propriedade individual ora este acto, que é a reproducção da substancia na definição ou na posse de si mesma, na sua natureza absoluta uno, como o principio que reproduz: reproduzindo porém o finito, hade o reproduzir nas limitações da sua natureza sujeita por finita a toda variedade do principio condicional. Tses são as limitações que na plenitude do conhecimento estabelece a percepção irreflectida, a imaginação, a memoria, a abstracção, a razão pura. A natureza infinita principio eterno da toda affirmação não se reproduziria toda em acto reproductivo se o acto intelectual nella, que é a visão reflectida, não fosse a plena identidade da intuição e da razão; porem o pensamento que procede de uma natureza finita pode agora ser uma percepção forçada em consequencia das relações impostas a essa substancia pensamento pelo

princípio superior que a relacionou: logo uma concepção em consequência da natureza íntima da intellectualidade: e assim por diante a respeito de todas as mais faculdades. Mas pondo de parte as differentes determinações que a experiencia pode encontrar na natureza finita agora examinemos quaes são as condições universaes do pensamento, que uma vez perdida a natureza absoluta, realiza-se distinctamente no finito.

O plano cosmogonico do pensamento é o seguinte:

Consciencia percepção e razão intelligencia.

COMMENTO.

I.

Consciencia.

A criação do pensamento é uma individuação da força intellectual. Lembremo-nos do que temos por estabelecido, ser a objectividade a base de toda a affirmação: e que o subjectivo não é opposto ao objectivo, é objectivo mais objectivo ainda: a criação pois do subjectivo é a isso mesmo criação ou individuação de um objectivo.

Tendo-nos em a natureza mesma da subjectividade a objectividade, e na criação a individuação — O pensamento pois é pelo facto da sua criação ou affirmação finita, uma causa pensamento ou um pensamento causa individua de todas as affirmações mesmo da sua natureza. Constituida assim a affirmação está claro que a base ou unidade individuada de todos os seus modos relações e condições não é somente um objectivo é um subjectivo; porque as duas naturezas não se distinguem mais concretamente. Não é pois a consciencia somente um modo do pensamento é o pensamento mesmo na sua individualidade: e pela consciencia o pensamento não é somente uma propriedade do espirito, é o espirito mesmo.

II

RAZÃO

Vimos a força pensante (ou força pensamento) individuada o que nos deu a consciencia; porem está individuação é individuação de uma

natureza; mas esta natureza, que se individua sendo pensamento, é o acto reproductivo da afirmação objectiva (podemos limitarnos a dizer acto reproductivo da afirmação porque toda afirmação implica a objectividade). Ora comprehendendo-se facilmente que reproduzir a afirmação não é limitá-la, é a-la no seu principio affirmativo; as limitações dadas na individualidade da afirmação só são reconhecidas pela experiência, pelas relações á posteriorias do pensamento com as formas individuais da afirmação; não compete a nenhuma forma individual do finito: segue-se que se pode suppor o pensamento sem as suas relações praticas, o que não se pode suppor é o pensamento sem a afirmação necessaria, sem a noção do ser; pois sendo o pensamento o acto reproductivo sem a noção do ser reproduziria o nada.

O acto pois essencial ao pensamento o acto que constitue a sua natureza é o conceito do principio affirmativo e este conceito implica a sua definição os seus corollarios as suas deducções immediatas. O conceito dizemos nós porque no conceito temos o pensamento na sua acção íntima independente de qualquer relação ou de qualquer modificação.

Pensar por sua natureza, é conceber é definir o pensamento para reproduzir a objectividade mesma da afirmação é preciso suppor-o já não mais sómente em si mesmo porem n'uma relação objectiva; porem quando elle conceba elle afirma independentemente de qualquer condição, elle afirma só porque a sua natureza é de afirmar. Ora como a noção do ser é a afirmação necessaria, como a afirmação subjectiva ou reproductiva, é necessariamente o conceito do ser (implicando por tanto a sua definição, os seus corollarios e a sua deductibilidade immediata ou a condição affirmativa de todo o possível,) esta afirmação conceitual constitue a natureza mesma do pensamento; e como n'esta concepção está a razão para todo o conhecimento, o nome que lhe compete é o de razão.

III.

Intuição.

A definição do principio affirmativo não é a definição de nada é a definição da substancia. E' axioma que muitas vezes temos lembrado; que toda a afirmação implica a objectividade. Se pois o pensamento, o acto reproductivo é na sua essencia a definição da objectividade, que se define com todos os seus corollarios, esta definição que é a razão faz ver que o

acto reproductivo não se completa na razão. A razão, que afirma a objectividade por força de sua natureza própria do acto reproductivo, não tirou esta noção da natureza mesma objectiva. Mas é preciso, para que o pensamento se complete, que a afirmação não resulte sómente do acto que afirma; porém ainda do objecto affirmado: é pois necessario que o pensamento sendo uma reprodução qua reprodução, seja também reprodução como relação directa com o seu objecto. Sem o que a razão é unicamente um testemunho da imperfeição do acto reproductivo; porque forçado por sua natureza a afirmar um objectivo não o reproduz na sua objectividade. Esta relação objectiva do pensamento constitue a intuição.

A intuição que já a escola distingui-a do pensamento conceptual, serve na linguagem de Kant para substituir a percepção. Kant sendo idealista (em theoria) não precisa senão de uma intuição para conseguir o material do conhecimento ou para objectiva-lo; porém se basta que caiba á psychologia demonstrar a realidade do mundo exterior, aqui basta-nos dizer, que um não eu sendo possível, a intuição não se completa senão na percepção.

A intuição é uma percepção incompleta: expliquemo-nos.

E' certo que a razão attesta necessariamente o objectivo do ser e problematicamente o objectivo do finito ou do existente. Mas todavia por este testemunho da razão o pensamento não fica posto ainda em relação com o objectivo que de qualquer dos dous modos subjectivamente afirma, mas se o pensamento é o acto reproductivo está claro que n'elle ha uma disposição para essa relação objectiva, esta aptidão na sua natureza subjectiva é intuição. E' claro pois que a intuição é uma condicção incompleta do pensamento; porque sendo disposição para uma relação entre dous termos só apresenta um termo que é o subjectivo. Quando porém se dão os dous termos e a intuição que é subjectiva determina-se na realidade objectiva, temos então a percepção.

Com effeito se a razão definindo o principio affirmativo requer a sua objectividade: a intuição longe de completar a exigencia da razão ainda mais confirma a necessidade de um objectivo, exigencia que se termina quando actuando o pensamento intuitivo sobre a realidade que elle subjectivamente individua nós temos uma percepção.

IV.

Intelligencia.

(Identidade da razão e da intuição na individualidade do pensamento.)

Tendo na razão a condição intrínseca do conhecimento e na intuição ou percepção a sua condição extrínseca; segue-se que nenhuma d'estas funções tomada isoladamente completa o conhecimento ou a afirmação subjectiva do objectivo; por que a razão é unicamente o formal subjectivo (que sem objectivo é a definição unicamente do principio affirmativo:) a percepção não é uma acção do pensamento como pensamento, é uma relação unicamente externa, é uma determinação do pensamento resultante das suas relações.

E' preciso que estes dois elementos da affirmação constituam um só concreto, para termos o acto reproductivo; e é quando o pensamento se acha assim completo constituindo a unidade individual da consciencia, que elle se chama intelligencia.

No quadro pois que indicamos está traçado o plano cosmogónico do pensamento.

CAPITULO II.

ESPLANACÃO DA DOUTRINA ANTECEDENTE.

Estes principios cosmogónicos do pensamento exemplificão-se perfeitamente no nosso espirito. Começemos mesmo pela consciencia. E' verdade que como diz Kant nossa consciencia determina-se nas suas modificações mas é certo que este objecto que a consciencia nos dá como sujeito determinado em suas modificações: por si não determina coisa alguma. Sem duvida que sentindo um cheiro ou um som eu conheço-me n'um cheiro ou num som como judiciosamente observou Pará du Fanjas mas este conhecimento do eu no cheiro ou no som não é o conhecimento mesmo destas modificações: é o conhecimento que faz com que nós sejamos não uma coisa que pensa, mas é o pensamento p'aquillo que pensa.

Grande tem sido o descuido em ter a consciencia por um acto especial do pensamento. Kant a este respeito penetrou a verdade com vista de aguião.

A consciencia que para o commum dos philosophos é uma percepção interna, um conhecimento de phenomenos internos, conhecimento dos actos e modos da mesma individualidade pensante: para este profundo pensador é a unidade das funções intellectuaes. Infelizmente o character idealista das suas doutrinas não lhe consentio estudar a objectividade da consciencia: já se sabe, o erro que contamina todas as suas doutrinas é

fazer partir o objectivo do subjectivo, que não este daquella. Porém que grande descoberta não foi esta unidade individual do pensamento!

Entendia-se que a consciencia era um acto especial do pensamento pelo qual o objecto pensante referendava a sua existencia, os seus modos, e as suas funcções e em consequencia desta relação interna entre a consciencia eo seu objecto, elle tornava-se um conhecimento claro e evidente. Porém com esta theoria que não se nos dava da individualidade do pensamento?

Esquecido assim na theoria do pensamento o principio da individualidade, a palavra consciencia (ou conhecimento de conhecimento) por um abuzo ethymologico, já representava uma funcção ulterior do pensamento. A consciencia era uma percepção, uma percepção embora interna; era um conhecimento de conhecimento e portanto um acto reflexivo do pensamento sobre si mesmo. Além de se nos deixar na ignorancia do principio individual: o pensamento vinha á ficar sendo um accessorio no ser pensante.

Os Cartesianos tinham disvalirado d'este modo a natureza intellectua a pesar do genio profundo de seu mestre ter ensinado; que a alma uma substancia cuja essencia é o pensamento: porém esta grande verdade, que devia ser a base de uma theoria, foi apenas tomada como uma expressão energica: e em vez de se considerar o pensamento como um gráo de substancialidade, como a subjectividade da natureza, elle foi apresentado já como uma funcção determinada d'essa natureza activa da qual se dissertava sem a ter definido.

Kant, que dilucidou o pensamento de Descartes mostrando-nos na consciencia a individualidade de todas as funcções intellectuaes, esqueceu infelizmente, que esta individualidade é uma objectividade.

Reunamos agora a unidade individual de Kant e a substancialidade de Descartes, e estabeleçamos que o pensamento, de qualquer modo que se o considere, é primeiro que tudo pensamento individualmente em si e que o pensamento em si não é a funcção de uma substancia; mas é uma substancia mesmo, é a substancia pensamento: e explicando o que todo o mundo sente; sem philosophar: digamos que esta substancialidade individual do pensamento é a consciencia.

Com esta doutrina temos de encontro a Kant, que entre o pensamento e o conhecimento existindo só a differença, que se dá entre potencia e acto; sendo a consciencia o pensamento em si, é láphem conhecimento em si.

A consciencia não é pois, como segundo este philosopho, o resultado das determinações empiricas do pensamento : é uma força anterior a toda a ordem phenomenol, embora na esphera actual da nossa existencia determine-se na ordem phenomenol ; d'ella todavia não resulta, não é por ella condicionado : é um principio cosmogenico da natureza pensante.

Contra Cousin porem e os outros discipulos de Descartes havemos dizer : que dar a consciencia percebendo ou julgando qualquer phenomeno inda mesmo interno, é confundir o pensamento na sua individualidade com o pensamento nas suas funcções ; que por tanto a consciencia não percebe, não julga, não determina phenomeno algum ; mas é a força cognoscitiva interna a esta individualidade que percebe, que julga, que determina quando se exteriora.

Constituida a consciencia não exteriormente em qualquer determinação subjectiva ; mas interiormente : é então, como já fizemos ver, que a força que na consciencia se individua é por sua natureza razão, e que a percepção é a relação externa d'essa individualidade ; ora quando nós quizermos ver certos objectos isto é, quando o pensamento por uma determinação da sua natureza atende a qualquer objecto ; então elle atende como razão que se torna percepção na sua relação externa, e a percepção do pensamento é uma percepção racional ; temos nisto a unidade de todos os elementos que constituem a individualidade do pensamento. Mas quando pela ordem geral das cousas, e não pela disposição espontanea da individualidade pensamento, elle se acha em relação com qualquer objecto : então esta relação não pode deixar de determinar-se no pensamento como uma percepção, porque relação entre o pensamento e um objecto é percepção : uma vez que haja uma relação de um objecto com uma força que por sua natureza é a reprodução da existencia, n'esta relação a força reproductiva não pode deixar de ser forma do objecto com o qual está em relação : mas note-se ; que supponmos o caso em que o pensamento não tende a esse objecto por um movimento próprio ; mas acha-se em relação por um motivo circumstancial. No primeiro caso o pensamento sendo por sua natureza razão, isto é, sendo uma definição do principio affirmativo elle tendia ao objecto com essa mesma força intensiva da sua individualidade elle percebia definido, porem no segundo caso, não suppondo movimento espontaneo do pensamento ; mas só uma relação circumstancial : está claro que esta relação não se hade explicar pela natureza intensa do pensa-

mento; porque essa não se determinou para o objecto achou-se determinada ou antes o pensamento neste caso não se determinou achou-se determinado em consequencia das circumstancias, e não em consequencia da sua natureza intima; portanto nessa determinação não entra a natureza intima do pensamento, e esta sendo razão e sendo definição: neste facto não ha definição e menos ainda qualquer desenvolvimento ulterior da razão. De sorte que se póle dar o pensamento desenvolvendo-se segundo a sua natureza, isto é, por uma tendencia sua na definição de qualquer principio e achando-se determinado circumstancialmente na relação externa de um acto: outras vezes attendendo ainda por um movimento intimo a certos actos enquanto está determinado circumstancialmente em outros.

Supponhamos o facto de S. Thomaz juntando á meza com S. Luiz, e sem considerar nem no logar onde estava nem nas conversações das circumstantes exclamando na sua abstracção, eis aqui um bom argumento contra os maniqueos — « S. Thomaz estava com os olhos abertos e não era surdo por consequencia ouvia o que se estava dizendo e via o que estava no banquete do Santo Rei mas não era elle que tinha actuado sobre esses objectos: elle achava-se determinado circumstancialmente nas proporções de um banquete: e actuava nos argumentos da unidade divina contra o manicheismo.

Pódo a questão da natureza intellectual n'estes termos, dada a razão como a forma subjectiva da affirmação que procede pela natureza mesma da affirmação pura de um objectivo, é a sua reproducção: dada a percepção como uma relação do pensamento: temos de entrar em luta com os idealistas e os sensualistas. Estes ultimos não descobrem outra condicção para o conhecimento senão a intuição; um estudo mais profundo ter-lhes-hia feito ver (que a intuição é uma forma do pensamento determinada n'uma relação ad' extra; mas que n'esta forma não se diz o que é o pensamento em si; não se nos diz o que faz o pensamento, quando a intuição quando conhece qualquer objecto, Locke. ainda fez intervir posteriormente á intuição um acto do pensamento chamado reflexão, cuja natureza dá por sabida; porem Candillac já pretende explicar tudo pela intuição. Mas será isto philosophia? A philosophia sensualista é uma philosophia truncada: ella não estuda o objecto da philosophia ella não estuda senão as suas funcções accidentaes. — O idealismo exagerou ao contrario a sciencia — Elle estabeleceu uma theoria sobre a sciencia do pensamento mas errando em não conhecer a antecendencia do objectivo ao subjectivo definindo mal o pensamento, ou antes desenvolveu-o sem o definir: e tomando o pensamento como a definição primitiva da affir-

mação não tinha mais relação alguma a estabelecer com elle. Kant apresenta ainda a intuição como a realisação do conceito — a mesma doutrina seguirão Schelling, Ficht e Hegel — a escola germanica, não se pode negar, com todos os seus erros nascidos de não ter como S. Thomaz definido o pensamento, todavia abraçou-o na sua plenitude, e tem o incontestavel merito de ter dado a doutrina mais completa sobre a natureza íntima do pensamento, sem todavia esquecer-lhe a forma. Por-m tendo tomado o pensamento como principio primeiro, a sua theoria devia dar em graves erros. A razão segundado esta escala termina na intuição, mas a intuição que é uma modificação da sensibilidade não explica nada de objectivo. — Com mais systema que os outros philosophos, reconhecendo a intuição como a determinação da razão cahirão no erro de dar uma relação externa sem exterioridade — mas é este o caso de bater com o pé, como dizem que fez Galilleo, e exclamar *e pur si muove*. Se intuição informe de Kant é uma contradicção a intuição explicando a natureza absoluta do pensamento em Schelling não é menor. A intuição determina uma relação externa do pensamento: ou eu perceba ou eu imagine, é certo que todas as formas percebidas ou imaginadas reportão-se a um não eu; não são pois a explicação da minha natureza, são adstracção das minhas relações, isto é evidente. A idea de uma casa não diz que eu sou casa: diz que ha ou pode haver fora de mim um objecto que tenha aquella forma e com a qual o meu pensamento entra ou pode entrar em relação. Em vez de ser uma impressão informe como pratenha Kant e que reciba a sua forma de pensamento por um schematismo que torna os conceitos da razão aptos a serem uma intuição, sem nunca darem um objectivo, que não seja a objectividade de um conceito n'uma forma sempre subjectiva.

Uma theoria exata dá a intuição como a disposição do pensamento á uma relação externa ou a uma percepção.

A intuição que para Kant não dá nada de objectivo para nós marcando a exterioridade do pensamento, é a determinação de uma relação externa, e esta relação não se pode ter com o nada, ella explica um possível; porem o possível completando-se no real, e a realisação desta relação dando-se pela percepção a intuição não se completa senão na percepção. Pertence á psychologia examina-se o pensamento do homem tem percepções ou somente intuições.

Aqui digamos só de passagem, que necessita a psychologia andar muito descuidada, para não reconhecer a differença, que vai entre a forma subjectiva da intuição e o seu termo no objecto da percepção na cosmogonia

do pensamento só nos compete dizer que sempre que a forma exterior do pensamento encontra o seu termo objectivo ha mais que uma simples intuição ou disposição do espirito ha uma relação real entre o pensamento e um objecto distincto d'elle ha a percepção.

Poucos tem adiantado o idealismo como o Dr. Magalhães: para elle concebêr é conhecer « Sabe o espirito que ha Deus e o saber para o es, « pírito é mais do que perceber por intermedio dos sentidos. Se este « perceber se tão grande como o espaço sensível não o acreditaria Deus « e quereria saber o que Deus era: Sabendo que elle é infinito, eterno « perfeito em tudo, não precisa percebê-lo.

« Todos os homens percebem os corpos da natureza e todos os sábios « querem saber o que é a substancia dos corpos todos percebem o sol e ne- « nhum astrónomo julga menos certa a sciencia que d'elle tira pelos sens « calculos do que a que lhe é dada pela percepção sensível. Ao con- « trario todos julgão apparente a visão e só real a sciencia; por que assim « é, Deus é real justamente porque ninguém o percebe. »

Esta linguagem parece considerar a percepção relativa unicamente ao estado actual do nosso pensamento, circumscripta na esphera dos sentidos: e por consequencia como uma limitação do pensamento.

Neste caso vale mais conceber do que perceber. Magalhães segue a este respeito a escola de Alexandria. O ultimo gráo da sciencia era para esta escola o conceito da unidade e a força intellectual ia diminuindo quanto passava da razão para a intelligencia e da intelligencia á sensação onde ella se perde inteiramente. Porém se a percepção pelos sentidos é uma limitação do pensamento; a percepção como desenvolvimento de uma faculdade do espirito, como força intellectual, como complemento de toda a intuição e de toda a razão é a ultima condição do conhecimento e não a sua limitação,

Accomodando ao senso commum a deducção scientifica perguntaremos, se o mathematico que cogita de numeros, o theologo que cogita de Deus, que tem a noção do justo do bem, etc., não tem todos a necessidade de perceber aquillo de que cogitão. Quanto mais se desenvolve a razão mais desperta no espirito a necessidade de se pôr em relação com o objecto cogitado por ella. Sem duvida que se a percepção encontrar o espaço infinito (entendamo-nos, indefinido) em vez da substancia divina: o espirito não fica satisfeito, porque o tal espaço infinito não é a substancia correspondente á noção de Deus que a razão affirma subjecti-

vamente. Mas se o pensamento que reconhece Deus entrar em relação objectiva com Deus, se elle vir a substancia divina elle reconhecerá essa substancia; porque ella é a realidade da affirmação subjectiva: e enquanto nós a não vemos sentimos nessa privação para o pleno exercicio de nossas faculdades o que o prisioneiro sente na falta de liberdade. Não era a deficiência intellectiva, era a intuitiva o que fazia S. Paulo exclamar: *Quis me liberabit a corpore hujus mortis*. Entender que a intuição hade sempre ficar sujeita ás condições de hoje é querer converter um facto em condição universal da affirmação.

Reflete-se que este facto da visão occular não é toda a força da percepção, mas antes a sua limitação mais acanhada. A percepção que se define pela relação directa do pensamento ao objectivo, na nossa percepção actual estende só as relações do pensamento as formas do espaço. Mas estudando-se as cousas na sua natureza mesma, para não admitir entre o espirito finito e Deus mesmo outro conhecimento senão o conceptual é preciso negar a objectividade no espirital quando ao contrario já vimos que na espiritalidade e não na inercia é que está a objectividade completa. Mas reconhecida a objectividade no espirital está claro que ser subjectivo não prejudica ser tambem objectivo para um pensamento distincto e neste caso reconhecida a relação directa entre o pensamento como sujeito e o pensamento como objecto, está dada a percepção sobre a natureza subjectiva.

Não se pode negar que na escriptura e na tradição religiosa vem ensinado claramente esta doutrina de uma percepção superior aos sentidos mas definida pelo que define o affirmativo dos sentidos. *Vidimus nunc per speculum in enigmate*, diz S. Paulo (ad Cor. cap. 13). Esta expressão, em enigma e por espeelho, significa de um modo muito claro o conceito do ser e a expressão esthetica da natureza. *Tunc autem facied ad faciem*. Se esta vista face a face, não significa a percepção, não entendendo nada na linguagem commum. Em fim para fazer ver que o conhecimento conceptual é um conhecimento incompleto continua. *Nunc cognosco ex parte*. Isto é, este conhecimento *in enigmate*, conhecimento consistindo somente na condição subjectiva da razão, este conhecimento que affirma o objectivo, mas não de um modo objectivo: que o affirma; porem só modo subjectivo, é um conhecimento incompleto. *Nunc autem ex parte cognosco*. Porem temos um dia de possuir a força perceptiva em toda a sua plenitude: temos de estabelecer com Deus uma relação perceptiva como aquella que niaguem conteste Deus haja ter sobre nós. *Tunc autem cognoscám sicut cognitus sum*.

É certo que o estado actual da nossa força intuitiva não nos dá outra percepção, que a da materia; e é por isso que o mesmo S. Paulo diz ser Deos invisível ao mesmo tempo que nos annuncia que o havemos de ver. A igreja evitando todos os erros tam de uma parte condemnado o Eudomianismo que inculcava possivel a vista de Deos pelas forças naturaes ao nosso espirito, e depois o Armenianismo que negava a mesma possibilidade metaphisica de ver a Deos; sempre reconheceu que mediante a graça ha força no pensamento para attingir directamente á contemplação do Espirito divino.

Verdade é que a escola distinguindo as nossas faculdades pelo seu character circumstancial; e vendo que a percepção ou antes a sensação nas condições dos sentidos não dava a acção do pensamento senão nas formas do mundo material, reconhecendo alem disto uma faculdade (intellectus) pela qual se conhecia as verdades superiores; a este attribuia a possibilidade da visão divina mediante um dom sobrenatural. A pezar da diversidade dos termos, a doutrina da escola é a mesma que sustentamos; porque embora a faculdade a que a escola confiava o conhecimento da natureza divina fosse o entendimento (intellectus); todavia n'este entendimento elle distinguia o conhecimento abstrativo do conhecimento intuitivo.

Nem desconhacia a escola a existencia de um conhecimento contemplativo consistindo na perfeita união do pensamento e do seu objecto que é o que nós chamamos percepção. O argumento com que S. Thomaz de Aquino refuta a visão de Deos pelos sentidos corporeos faz bem ver que a philosophia christã nunca entendeu proscriver a percepção sobre a natureza espiritual no seu sentido absoluto; mas sómente nas limitações a que ella hoje anda sujeita. *Impossibile est*, diz o angelico, *Deum videre sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentiae sensitivae partis. Omnis enim potentia ejusmodi est actus corporalis organi. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultracorporalia. Deos abstem incorporeus est. Unde que imaginatione videri potest se solo intellectu* (Sum, Theol. P. 1^a L. 12 Art. 3.^o) Está claro que o entendimento aqui é tomado unicamente em opposição as limitações sensíveis d'esta condição cosmogonica do pensamento a que chamamos percepção.

Que a percepção ou a intuição realisada não é uma limitação do pensamento mas sim uma sua condição affirmativa; é ainda o que significa o termo —ver— de que se servem os santos padres. Assim S. Ireneo: *Omnes videbunt Deum et vivent pervisionem immortales facti et*

pertingentes urque ad Deum. Em Clemente de Alexandria encontramos o mesmo termo. *Qui autem sunt mundi corde Deum videbunt postquam extremam perfectionem attingerint.* Porém seja ainda com a doutrina de S. Thomaz que se mostra a nossa opinião confirmada pela da igreja. No art. immediato ao que já citamos o que encontramos ?

Ad visionem tam sensibilem quam intellectuatem duz requirentur sci-ticet virtus visiva et unio rei visae cum visse Non enim fit visio in actu nisi per hoc quod res visa quemadmodó est in vidente. Para a vizão tanto sensível, como intellectual duas cousas são necessarias, e vem a ser a força visiva e a união da coisa vista com a vista perquanto não ha vizão em acto senão por isso que a coisa vista está de algum modo no ente que vê.

Ja se vê que o Doutor Angelico encontra no entendimento a possibilidade de uma união entre o pensamento e o seu objecto por consequencia uma relação real ; 2.º que esta relação real do pensamento e do seu objecto é commum tanto a vizão sensível como á intellectual.

A nossa theoria cosmogonica da percepção contendo-se na doutrina da igreja é uma repetição de S. Thomaz de Aquino.

Nesta nossa theoria da percepção se vê o que nos separa de Kant. Kant entende que a razão dá o formal do conhecimento e a intuição o material ou a objectividade do conhecimento : Nós porém que a forma é uma condição objectiva da affirmacção finita que não é possível admitir concretamente objectividade sem forma, a forma subjectiva procede da objectiva : ainda pelo nosso principio que o subjectivo procede do objectivo, assim a forma externa do pensamento resulta da forma externa que se objectiva ao pensamento. O que Kant entende por formal do conhecimento é forma muito embara, mas forma interna, (*species intelligibiles*) é forma porque é o termo de uma relação ; mas forma superior ; porque é a relação com um principio superior. Kant reconhece tanto que os seus conceitos da razão pura não pedião informar o objecto do conhecimento, que teve necessidade de recorrer a uma forma intermediaria, a um schematismo, pelo qual o conhecimento se completasse objectivamente. Sem nos demorarmos com este recurso do idealismo ; porque nos parece convir essa discussão mais á psychologia que á cosmogonia : limitarmos-hei-nos a fazer sentir a contradicção do idealismo. Para esta escola o objectivo, que não tem razão nenhuma em si tambem não tem nenhuma razão externa : estranha inconsequencia, o que fica sendo o objectivo ?

Nós pois reconhecemos no conhecimento uma condição que Kant não quiz reconhecer é o formal objectivo. Não é por tomar uma forma que o acto espontaneo do pensamento se completa convertido em conhecimento; mas é porque essa forma dá a condição extensiva do pensamento torna-se modo do acto espontaneo do pensamento que é a razão.

Por tudo isto em vez de dizermos com Kant que o conhecimento não se dá sem o material e o formal do conhecimento: nós que já reconhecemos o material no formal, e que na acção espontanea do pensamento, o que vemos é a condição suprema do conhecimento em a sua razão, isto é, a afirmação pura: entendemos que as condições do conhecimento são o formal e o condicional. Realizadas em fim na individualidade da consciencia todas as condições externas e internas do pensamento: a unidade d'este concreto é a intelligencia.

CAPITULO.

A VONTADE.

Assim como na afirmação necessaria, é preciso completar no finito a noção affirmativa; se essa não se completa sem a subjectividade do objectivo, sem que a força affirmada pelo pensamento se affirme no pensamento: se esta afirmação este actuar de uma força subjectivamente é o que constitue a vontade, o finito completa-se na vontade.

Toda a theoria da vontade resulta da natureza da força e do pensamento; porque a vontade é a unidade destes dois principios. Por consequencia os unicos corolarios da vontade são estes. Contingencia e Individualidade

INDIVIDUALIDADE.

Não podemos suppor o finito senão contingentemente ao infinito. Esta força, esta possibilidade da afirmação resulta de uma afirmação superior como toda a afirmação finita.

A contingencia que é a relação do finito com seu principio eminente (relação do formal ao causal) como já vimos, longe de ser negativa, longe de fazer com que o finito seja menos: é a razão de elle ser o que é: e a sua extensão é todo o possivel, isto é, todo o affirmativo. Or a individualidade subjectiva sendo possivel: a contingencia estende-se até elevar a individualidade de qualquer força de objecto a sujeito, mas o sujeito completa-se pela identidade do objectivo e do subjectivo que é a vontade: esta é pois contingente.

Individualidade.

O resultado neste caso da contingencia ou da relação do possível com a possibilidade —vai até elevar o possível á sua plenitude affirmativa: ora a affirmação do possível importa uma individuação da affirmação; porque esta affirmação não sendo infinita é limitada a si mesma: e nesta reducção da affirmação a si mesma temos a individualidade da affirmação. Assim pois, estendendo-se a affirmação do possível até o possível de uma identidade completa da força, e da sua subjectividade; está claro que esta identificação procede de força affirmada (se bem que contingentemente a possibilidade infinita) mas o acto é seu: do contrario não se daria a individuação de uma força subjectiva mas só de uma força puramente objectiva. Isto importa muito não esquecer; porque é nesta individuação da affirmação finita que consiste a liberdade individual, uma força estranha pode determinar a vontade nas suas relações exteriores, isto é, dispor os objectos do pensamento que assim determinem a acção da vontade já espontaneamente desenvolvida Causa-la no seu principio objectivo, isto é, estatuir a força que tem de se desenvolver identificando-se no pensamento e é o que constitue a contingencia da vontade. Porém causar a subjectividade da força é já então o que constitue a individualidade da força subjectiva ou a individuação de uma affirmação em que o objectivo e o subjectivo se identificão. Com este principio individual não fica este acto sendo menos contingente; pois que é resultado de uma força que toda ella subsiste na contingencia de todo o possível á possibilidade infinita. Mas uma vez constituida na contingencia infinita uma força de subjectividade, uma força livre o desenvolvimento subjectivo da força ou o movimento livre, fica tão distincto do seu principio eminente como fica distincto deste principio qualquer affirmação puramente objectiva: esta por ser puramente objectiva não actua; mas subsiste contingentemente e com tudo distinctamente da acção divina — aquella, por ser affirmada como principio de acção, nem só subsiste, porém também actua contingentemente e com tudo distinctamente da acção divina. E deste modo se harmonisão na vontade as duas condições da contingencia e da individualidade.

Nada mais precisariamos dizer a este respeito se a respeito da vontade não andassem tão esquecidos os principios da affirmação pura. O primeiro erro consiste em esquecer que a contingencia é uma relação affirmativa e considera-lo como limitativa da affirmação — O 2º — é dar a vontade como um modo da substancia quando é a identidade substan-

cial mesmo de objectivo e do subjectivo — O 3º é incluir o negativo da vontade na definição da vontade — Do 1º erro tem resultado o suppor-se que uma acção individual é uma contradicção á affirmacção infinita: que a acção infinita é limitada pela autonomia individual — Do 2º resulta — suppor-se que a vontade assim como o poder e a intelligencia sejam phenomenos da substancia e não os principios constitutivos da substancia; de sorte que a substancia seria um principio distincto da sua força, da sua intelligencia e da sua vontade; e o principio da affirmacção seria uma negação — Do 3º erro tem resultado considerar-se a vontade como o poder de querer e de não querer, de sorte que o não querer, que importa a negação da vontade, seria tambem definição d'ella.

Contra o primeiro erro nós lembraremos que na relação com o ser é que está a essencia de qualquer affirmacção ou o seu principio formal. Este erro parece proceder de pensar-se que as cousas tem uma existencia a se e que a potencia infinita o que vem a fazer é limitá-las; quando ao contrario o finito a se não tem affirmacção alguma, é em consequencia da acção extrinseca da potencia infinita que elle tem o seu principio formal. Banamos pois inteiramente esta illusão de que a acção do ser dê uma limitação, a acção do ser não dá limitação senão por accidens: isto é a acção externa por isso mesmo que é externa não dá o infinito e portanto dá a affirmacção menos infinita ou a affirmacção limitada. A contingencia não é limitativa é affirmativa — e se a contingencia é a comprehensão do possível na sua possibilidade, que é a acção externa da potencia infinita: está claro, que não ha affirmacção alguma, que estabeleça um antagonismo com a potencia infinita. Portanto a liberdade individual ou a força elevada a sua perfeita edentificação com a sua subjectividade não é uma contradicção á potencia infinita mas antes a confirmacção d'este principio necessario.

Ao segundo respondemos que a força, o pensamento e a vontade não são modos da substancia; que são antes a sua definição. Substancia é uma força que se subjectiva quando pensa, e que completa esta subjectividade, quando actua identicamente a sua affirmacção subjectiva. De sorte que não se pode suppôr uma entidade livre abstrahindo-lhe a liberdade: a liberdade ou a vontade é a mesma substancia individual. Se a vontade como a força e a intelligencia fossem accidentes o que seria a substancia? Sobre isto já dissertamos bastante; os accidentes (segundo o que se tem communmente por accidentes) não se distinguem concretamente da substancia ou são a substancia

nos seus limites ou no principio intensivo : e é certo que a vontade o pensamento e a força não são noções que mostrem os limites de uma substancia ou as suas relações externas ; mas indicão a affirmação em si mesma. Não são o termo de uma affirmação dada mas o principio intensivo d'essa affirmação.

Quando na relação cosmogonica de contingencia ou na comprehensão da possibilidade infinita individua-se a força finita como força livre, não temos n'ella um individuo com liberdade temos uma liberdade individu-c.

Quanto ao terceiro erro digo que a vontade ou o querer é o poder actuando no pensamento : que por tanto não querer é uma deficiência na affirmação individual, é a ausencia d'essa força que constitue a objectividade individual no desenvolvimento do pensamento que constitue a sua subjectividade, para não querer não ha necessidade de poder, o poder é o principio de acção, basta não haver poder para não haver querer. Uma vez que temos na vontade uma força de subjectivação é n'essa força não se subjectivar que temos o não querer. Mas esta negação não tem positivo nenhum n'essa força, é menos affirmação a respeito d'ella, como pois definir a força por o que não é ella? — como é que se define um objecto negando-o? — Se pois o positivo da vontade é o querer é claro que a vontade é unicamente o poder de querer e que o não querer é a não existencia da vontade. Esta doutrina confirma o que já dissemos ; ser o mal negativo ; porque o mal consistindo na desharmonia entre a vontade e a affirmação do pensamento, e esta desharmonia consistindo em que o pensamento na sua individuação intima dando uma força capaz de subjectivar-se (por isso que pensamento constitue o objecto sujeito), esta força todavia não se subjectiva n'esta ou naquella relação do pensamento: assim o pensamento como consciencia revella uma força de subjectividade, como percepção marca uma relação a essa força porem a relação affirmada subjectivamente não se realisa objectivamente, o acto objectivo revelado na consciencia não se realisa subjectivamente nas relações do pensamento e aqui está toda a desharmonia da affirmação individual.

A definição geralmente seguida *Potest et elegendi bonum et fugiendi malum*. Tem dado logar a duvidas que abalão todos os principios de moralidade ; porque suppondo em todo o individuo uma tendencia para o bem, imputa ao principio affirmativo de todo o bem toda a desharmonia da natureza. Doutrina esta que nem só é impia como contra-

dictoria. Com esta nossa doutrina a duvida desaparece. Em que consiste o crime? Em que a individualidade sendo uma força de subjectividade não se subjectiva. O poder não actuou no pensamento: eis ahí o crime!

Esta é a explicação cosmogonica da vontade ou a explicação da noção do finito na sua plenitude que é a identificação do objectivo e do subjectivo no finito. Todas as outras reflexões procedem da experiencia ou das relações accidentaes entre a vontade e o pensamento. Estas relações determinão os actos espontaneos, os actos voluntarios, e os actos livres: estas relações determinão ainda os actos mixtos, em que a vontade e a sensibilidade se concretisão n'um só acto, como é o odio, o amor sensível. Porém todas estas condições praticas devem ser desenvolvidas por um estudo psychologico.

Adiantemos só aqui algumas reflexões sobre as duas principaes duvidas, que communmente se tem nesta materia. Uma é a respeito da negação da vontade, a outra sobre sua contingencia. Tratemos primeiramente dos actos mixtos para desfazer a confusão que nos faz tel-os por um negativo positivamente existindo na vontade: tomemos o odio.

O odio, dir-se-nos-ha, é um acto muito positivo e este positivo é um acto pelo qual rejeitamos qualquer objecto. Ha nisto um engano: confundimos um movimento da sensibilidade com uma determinação da vontade. Como já dissemos, toda a negação entre a vontade e o pensamento é uma desharmonia na affirmação individual, e a affirmação individual no seu movimento intimo é a sensibilidade. Ora a vontade e o pensamento sendo as duas condições da subjectividade individual, está claro que, não se harmonizando ellas o movimento intimo é desharmonico, é uma dor.

Admitta-se ou não a nossa theoria sobre a sensibilidade, nunca se poderá contestar a influencia da vontade sobre os nossos affectos; e reconhecido, o que ninguem nos negará, que uma negação entre a vontade e o pensamento deixa a sensibilidade na desharmonia que constitue a dôr: aqui temos o positivo de todo este phenomeno, é a sensibilidade na desharmonia da vontade e do pensamento. Mas dir-se-mos-ha o odio deseja que tal objecto não exista, e este desejo de não é um não desejo positivo. Respondo que no odio, emquanto se dá um facto relativo somente á vontade não se dá mais que uma negação entre a vontade e o pensamento. Não ha uma vontade nas manifestações do pensamento. Esta falta de vontade nas manifestações do pensamento

dá em resultado que a sensibilidade ou movimento intimo das faculdades do espirito é uma dor. A causa occasional d'essa dor ou o mundo, com o objecto a que a vontade se nega, é uma entidade desharmonica relativamente aquelle espirito; e então deseja-se muito positivamente um mundo, uma affirmação distincta de tal objecto: e ainda mesmo quando se deseja a aniquillação da propria existencia deseja-se uma cousa, um cháos, uma escuridão, um abismo, um sonho, uma cousa que se representa ao pensamento e a que impropriamente se dá n'este caso o nome de aniquillação universal e deseja-se esse positivo como realzado. Mas já se vê que se derão tres factos n'este phenomeno mixto da vida espirital — 1º pensamento sem vontade — 2º sentimento de dor — 3º desejo positivo de um objecto relativamente mais harmonico do que aquelle que está presente ao pensamento. — Em tudo isto onde ha vontade, ha acto de querer. Nunca encontramos na vontade um positivo que seja *não querer*. O mesmo se pode dizer a respeito de todos os phenomenos d'esta natureza. O negativo na vontade é como no pensamento um modo do relativo. O não querer é o desejo de um infinito distincto do definido subjectivo.

Agora algumas palavras para responder a questão da contingencia.

A vontade e a preexistencia divina

Do que temos dito sobre a natureza affirmativa da contingencia, facilita-se a conclusão pela harmonia d'estes dous principios. So resta ao pensamento interrogar o modo porque esta combinação vem a dar-se: o modo sómente pode offerecer um desideratum á sciencia; que o principio em si mesmo já está estabelecido no estudo de cada uma das noções — .

Tem-se dito que Deos prevê as cousas; porque para Deos não ha passado, presente, nem futuro, que para a intelligencia infinita tudo é presente; porem esta resposta que não é disrazoavel, não satisfaz as duvidas que se pode — ter sobre a harmonia dos dous principios — actividade individual e contingencia de todo o finito.

Não satisfaria se fosse licito duvidar de uma verdade fundamental da affirmação por motivo de se a não poder explicar. Leibnits supoz uma certa realidade, existindo ab'eterno em o pensamento divino. Porem nada disto explicaria a contingencia.

A resposta a taes duvidas é que a questão é ociosa; e como da realisação de um principio só pode ser conhecido pela experiencia: e sobre este ponto nós não podemos ter experiencia alguma: portanto na questão

da harmonia entre a authonomia individual do finito e a providencia divina só ficão em pé duas sciencias a ontologia a quem compete estabelecer a theoria dos principios transcendentaes da affirmação: e que estabelecendo como verdades de não contradicção a possibilidade da authonomia do finito e a contingencia do finito ao infinito faz comprehender a variedade do passado do presente e do futuro, n'essa razão eminente de todo, o affirmativo: e a Theologia que no seu ensino é a critica infallivel para todos os mysterios do pensamento e a garantia infallivel de toda a verdade.

Dir-nos-hão que a resposta é muito laconica para tão teimosa duvida. Perguntaremos, se não basta para quem quer pensar, lembrar-lhe a evidencia de um principio, e a reserva que deve ter o pensamento diante de factos, que a experiencia ainda não ministrou.

Com a theoria da vontade completa-se a affirmação, nella se estabelece a unidade da affirmação que se basea no objectivo que se desenvolve no subjectivo, estes dous principios tem a sua unidade na vontade. Porém a differença do finito e do infinito leva-nos ainda a tratra na cosmogonia da sensibilidade, que omittimos addrede no ontologia. Ali fallamos do pensamento que tinha no seu principio primitivo, no objectivo, de que procedia, a plenitude da affirmação: e da vontade ou do amor, que constituia na unidade destes dous principios a affirmação infinita; ahí a affirmação não precisava completar-se pela exterioração, e entendendo nós que a sensibilidade é o movimento intimo da actividade, esta claro que no pensamento e na vontade tinhamos dado a sensibilidade. O pensamento e a vontade divina são o pensamento e a vontade em si mesmo comprehendidos na substancia na potencia divina em si mesma. Não acontece o mesmo no estudo do finito em que a affirmação completa-se exteriorando-se já com o seu principio eminente, já com as suas relações determinativas, e a primeira condição da existencia parte de uma razão extranha. No finito pois, estudado a subjectividade da affirmação individual dentro das relações em que ella está constituida: estudada a individuação finita, ou a consciencia, nas suas relações determinativas como precepção, nas suas relações constitutivas como razão: e estudada a vontade nestas condições do pensamento, resta-nos agora ver o que é este acto em si mesmo, e este estudo que completa todo o estudo do finito, é a sensibilidade.

CAPITULO.

SENSIBILIDADE.

A sensibilidade não constitue um novo elemento na affirmação:

quando a objectividade e subjectividade se identificão, que mais resta a examinar? Se a sensibilidade não é um elemento novo; ella é uma condição desses elementos essenciaes. Temos até aqui dissertado do pensamento e da vontade para constituir a affirmação; mas não tratamos ainda destes elementos constituindo-se a si mesmos e uma theoria sobre a natureza da affirmação ficaria incompleta, sem conhecermos o modo intrinseco de cada um dos seus principios constitutivos. Esta força graduada no pensamento e na vontade, na disposição intrinseca deste acto que a constitue e subjectiva é sensibilidade. A sensibilidade é o pensamento é a vontade mas considerado cada um em si mesmo. O pensamento considerado concretamente como acto reproductivo deu o infinito e o finito; e no finito deu o eu e o não eu; a vontade actuou nas proporções do pensamento: foi a força objectiva que se identificou nellas. A noção da força a noção de um objectivo tem fundamentado até aqui todas as nossas observações, era sempre relativamente a força ou á objectividade que estudavamos as suas procissões ou as suas graduações no finito.

Mas agora, subentendido que todo o sujeito é objecto, deixemos a noção do objecto comprehendida syntheticamente na do sujeito: e analisemos a affirmação unicamente como sujeito. Estudemos o pensamento e a vontade; mas não nos importemos com o que o pensamento reproduz, nem o que a vontade quer: e ahí teremos a sensibilidade. Este principio cosmogenico estudado no homem nós o variamos exemplificado n'um cheiro, n'um som, n'uma dôr, e n'um prazer. Este cheiro, este som, este gesto são uma affirmação um modo subjectivo e toda affirmação subjectiva é um pensamento. Porém são pensamento de que? Eis ahí o que estas noções não nos dizem. Sabemos que o cheiro vem por exemplo, de uma flôr pela relação de analogia; e pela mesma relação, que o gesto vem de tal manjar, e o som de tal instrumento mas não é a sensibilidade quem nos dá este conhecimento, é uma outra operação do espirito a proposito dos movimentos da sensibilidade affirmando um objectivo. Nenhum movimento da sensibilidade reproduz um objecto. Dir-se-nos ha que reproduz o eu? de modo nenhum. O eu (tomado no sentido de consciencia) é a individuação do pensamento, elle concretisa os phenomenos da sensibilidade como todos os phenomenos da natureza subjectiva mas não é o objecto destes phenomenos. Sentir um som ou um cheiro não é ser som nem cheiro.

A sensibilidade pois é a analyse da subjectividade ella não comprehendendo a objectividade senão de um modo synthetico.

Tendo-nos pois a sensibilidade como a actividade em si mesma. Esta não tem de explicar-se pelos princípios da subjectividade, que são o acto reproductivo e a identificação da força reproduzida no acto reproductivo. A priori já podemos estabelecer esta doutrina; que sendo a sensibilidade o movimento íntimo da actividade, ella modifica-se segundo a natureza de cada um dos princípios que constituem a affirmação subjectiva. Porém deste principio que não depende da experiencia, temos no nosso espirito exemplos que nos despertem a attenção.

Assim o cheiro, o gosto, o som, que são phenomenos da sensibilidade, distinguem-se essencialmente da dôr e do prazer que tambem o são; os primeiros são modificações do pensamento; os segundos são da vontade.

A divisão cosmogonica da sensibilidade nós a faremos pois conforme a nossa theoria da subjectividade em sensibilidade subjectiva e objectiva.

Não queremos com isto fixar uma nomenclatura; parece-nos mesmo que esta denominação tenha inconvenientes, porém o motivo que nos leva a escolher estes termos com preferencia a outros que nos occorrem, é o seguinte:

O pensamento sendo acto puramente subjectivo, considerado em si mesmo, sem relação ao objectivo que reproduz, elle é sensibilidade puramente subjectiva. De outra parte a vontade, sendo o objectivo identificado na sua subjectividade, considerada em si mesma implica a natureza objectiva, embora subjectivada, e por isso esta subjectividade completa (que consiste na identificação do objectivo com o subjectivo) considerada em si mesmo; parece-nos que então deve ser considerada como uma sensibilidade objectiva.

Com effeito quando se dá a ultima identificação ou vontade, essa força objectiva que no pensamento fôra substituida pela sua imagem, reaparece affirmando-se em toda a sua plenitude. Porém se estes termos não parecerem convenientes dêem-lhe outros, nós os acceitaremos sem demora.

Precisamos de uma nomenclatura nova para a theoria da sensibilidade; porque até aqui só se tem tratado da sensibilidade como facto physiologico e não como principio cosmogonico.

A divisão psicologica em sensibilidade phisica e moral não pode accomodar-se de modo algum com uma divisão cosmogonica. Ha muitos factos classificados pela psychologia n'uma mesma ordem de phe-

phenomenos da sensibilidade, que a cosmogonia tem de dividir em ordens diversas.

O cheiro, o gosto, o praser, e dôr phisica são phenomenos, como geralmente se entende, da sensibilidade phisica: entretanto que uma divisão cosmogonica não pode deixar de incluir os dous primeiros n'um modo da sensibilidade e os dous ultimos n'outro modo. A mesma opposição se dá na ordem moral; os sentimentos do bello, do sublime do suave não pertencem na ordem cosmogonica á mesma natureza que o praser e a dôr por ellas causados, como o enthusiasmo, a ternura etc. A psychologia não tem estudado este principio na sua natureza tem-no estudado só nas suas causas occasionaes. Confessamos, que explicando psychologia segundo o systema recebido, sempre nos vimos em grandes embarções para classificar na mesma ordem de phenomenos o calor de uma queimadura e a dôr de uma queimadura, e só pôde o nosso espirito socegar, quando em fim reconhecemos que a sciencia se acanhava as causas externas d'esses phenomenos. Porem entendemos que esse estudo é muito superficial, e que a psychologia mesma necessita desenvolver na observação dos factos do espirito humano os principios universaes, que constituem a natureza cosmogonica da affirmação.

Reconhecendo pois dous modos intrinsecos na sensibilidade relativas a os dous principios da affirmação subjectiva: em todos os factos de sensibilidade em que a vontade não é affectada, temos a sensibilidades puramente subjectiva; taes são differentes modificações que experimentão o nossos sentidos: todos aquelles em que a vontade é affectada pertencem á sensibilidade objectiva. Estes são de duas naturezas o praser e a dôr.

A sensibilidade subjectiva é sempre affirmativa. — A sensibilidade objectiva affectando um objectivo de uma natureza subjectiva se affecta uma força, que não se harmonisa na natureza de sua affirmação, é a desharmonia intima da vontade, é uma dôr; se porem affecta os dous principios na sua unidade ella é um sentimento harmonico é um sentimento de praser. Dir-nos-hão que esta theoria subordina a dor e o praser á vontade: o que é inteiramente falso e desmentido pela experiencia; pois se a vontade torna muitas vezes mais vivas os phenomenos da sensibilidade; são estes que primeiro determinão a vontade. Esta reflexão em nada prejudica a nossa doutrina. Estabelecemos que a sensibilidade a que chamamos objectiva é a vontade em si mesma, é o que fica no acto da vontade, abstracção feita da forma do pensamento em que ella actua; não ha n'esta doutrina dependencia, ha identidade. Assim se o objecto que encontra o pensamento, ou se o modo que elle

phenomenos da sensibilidade, que a cosmogonia tem de dividir em ordens diversas.

O cheiro, o gosto, o prazer, e dor phisica são phenomenos, como geralmente se entende, da sensibilidade phisica: entretanto que uma divisão cosmogonica não pode deixar de incluir os dous primeiros n'um modo da sensibilidade e os dous ultimos n'outro modo. A mesma opposição se dá na ordem moral; os sentimentos do bello, do sublime do suave não pertencem na ordem cosmogonica á mesma natureza que o prazer e a dor por elles causados, como o enthusiasmo, a ternura etc. A psychologia não tem estudado este principio na sua natureza tem-no estudado só nas suas causas occasionaes. Confessamos, que explicando phycologia segundo o systema recebido, sempre nos vimos em grandes embaraços para classificar na mesma ordem de phenomenos o calor de uma queimadura e a dor de uma queimadura, e só pôde o nosso espirito socgar, quando em fim reconhecemos que a sciencia se acanhava as causas externas d'esses phenomenos. Porem entendemos que esse estudo é muito superficial, e que a psychologia mesma necessita desenvolver na observação dos factos do espirito humano os principios universaes, que constituem a natureza cosmogonica da affirmação.

Reconhecendo pois dous modos intrinsecos na sensibilidade relativas a os dous principios da affirmação subjectiva: em todos os factos de sensibilidade em que a vontade não é affectada, temos a sensibilidades puramente subjectiva; taes são differentes modificações que experimentão o nossos sentidos: todos aquelles em que a vontade é affectada pertencem á sensibilidade objectiva. Estes são de duas naturezas o prazer e a dor.

A sensibilidade subjectiva é sempre affirmativa. — A sensibilidade objectiva affectando um objectivo de uma natureza subjectiva se affecta uma força, que não se harmonisa na natureza de sua affirmação, é a desharmonia intima da vontade, é uma dor; se porem affecta os dous principios na sua unidade ella é um sentimento harmonico é um sentimento de prazer. Dir-nos-hão que esta theoria subordina a dor e o prazer á vontade: o que é inteiramente falso e desmentido pela experiencia; pois se a vontade torna muitas vezes mais vivas os phenomenos da sensibilidade; são estes que primeiro determinão a vontade. Esta reflexão em nada prejudica a nossa doutrina. Estabelecemos que a sensibilidade a que chamamos objectiva é a vontade em si mesma, é o que fica no acto da vontade, abstracção feita da forma do pensamento em que ella actua; não ha n'esta doutrina dependencia, ha identidade. Assim se o objecto que encontra o pensamento, ou se o modo que elle

contrahe na sua natureza intima, na sua sensibilidade, não é proprio para excitar o desenvolvimento da vontade; esta em si tambem fica sendo o modo interno de acto negado ás condições da sua natureza, é uma dôr. Compete á experiencia indicar quaes sejam as determinações do pensamento proprias a excitar n'esta ou n'aquelle individuo a adhesão da vontade: e alem disto as condições e modificações d'esta; pois um facto do pensamento pode ter um caracter mixto e dar logar a que a vontade actue n'um sentido e não actue no-outro, do que deve resultar um movimento mixto de dôr e de prazer, tal é por exemplo o soffrimento que se procura por um motivo de virtude. Mas em summa tudo isso pertence á experiencia. O que se pode saber a priori é que os dois principios constitutivos da affirmação tem um modo intrinseco e qual seja esse modo intrinseco. Nenhuma questão philosophica tem sido talvez menos estudada do que esta. Acabamos de ver que a sensibilidade é um principio cosmogenico da affirmação subjectiva: entre tanto em geral os philosophos quando tratão theoricamente d'este principio apenas lhe reconhecem um caracter psychologico: não contentes com esta limitação quasi que a reduzem a uma condição phisiologica. Segundo alguns, a sensibilidade não se dá senão na natureza animal, segundo outros ella pertence a uma entidade plastica: e inda mesmo aquelles que a dão como uma propriedade do espirito entendem n'ella a passividade do espirito. Depois da poderosa argumentação com que Reid, Dugald, Stewart e Royer Collard, combatterão a impressão dos objectos materiaes sobre o espirito; não sei como ainda ha philosophos que se deixão dominar no estudo dos principios da subjectividade pelas impressões da phisiologia.

CONCLUSÃO

Temos concluido o nosso trabalho. Parece-nos que estudamos a affirmação pura em toda a sua extensão.

Muita gente receia dos systemas, e os abusos da intelligencia tem autorizado estes receios.

Mas entretanto é certo que não ha sciencia sem systema. O conhecimento nas suas ramificações precisa de um principio supremo que dê a ultima explicação de todo o possivel.

Havia necessidade de estudar a affirmação pura e esta não podia deixar de estar em harmonia com a experiencia. Não que ella dependesse da experiencia; mas porque não pode haver contradicção entre a causa e o effeito. Rejeitamos o sensualismo porém sempre respeitamos o argumento dos factos. De mais a revelação divina conservada na tradição

catholica é justamente o corpo d'estas doutrinas que, ligando a criação ao creador determinão as relações de que a sciencia precisa entre o finito e o infinito. A philosophia tem o mesmo objecto que a theologia ellas só divergem na direcção que tomão discorrendo o mesmo termo, a primeira consulta continuamente o dogma no desenvolvimento da razão, a segunda consulta a razão no desenvolvimento do dogma. A confrontação da theoria com a experiencia e a revellação, tendo sido as bases logicas do meu estudo, cheguei a concluir que o erro dos differentes systemas foi tomar como principio absoluto da affirmacão o subjectivo e deduzir della o objectivo. Este tem sido o grande erro da sciencia.

O objectivo ficou sem ser estudado e entretanto é certo que o pensamento, per si só não póde dar a razão de todos os phenomenos da natureza, como são os phenomenos da ordem moral que, deduzidos do pensamento, não tem outro principio senão a fatalidade. A' luz do dogma christão da Trindade, nós estudamos, antes de tudo, o que encerra em si a noção objectiva ou do poder, e d'ahi consultando continuamente a escriptura e a doutrina dos S. Padres, temos evitado a grande confusão que produz em muitos philosophos o negativo positivo com que temos evitado uma confusão de idéas tão atrasadora na ordem do pensamento, como destruidora na ordem moral. Com o auxilio de Deus, esperamos desenvolver depois a applicação dos nossos principios ontologicos e cosmogonicos os differentes ramos da sciencia de que nos occuparmos.

FIM.



